

CALL No. {

892  
C110

ACC. NO.

892

AUTHOR

TITLE

URDU

THE BOOK MUST BE CHECKED AT THE TIME  
OF ISSUE



## MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

### RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of **Re. 1-00** per volume per day shall be charged for text - books and **10 Paise** per volume per day for general books kept over - due.



*Shaukat Ali Khan*

M. A. Library  
A. M. U. Aligarh;





کتاب مستطاب

عِلْمِ رَبَّانِی

CHECKED  
Date.....

مُصَنَّفُ

عَالِمِ علومِ رَبَّانِی عَارِفُ باللہ حضرت ظلِ سُبْحانی  
سیدِ ناصر الدین محمد اسد الرحمن قدسی

28 JAN '938

اعلیٰ اللہ مقامہم



باہتمام منشی عبدالعزیز خان

عزیزی پریس آگرہ میں چھپی



کتاب مستطاب

# علم بیان

مُصَنَّفُهُ

عالمِ علومِ ربّانی عارفِ باللہ حضرت ظل سبحانی  
سید ناصر الدین محمد اسد الرحمن قدسی

اعلیٰ اللہ مقامہم

مطبوعہ

غزنی پریس گھر

M. A. TEAL

URDU STACKS

✓  
C.I.P.

~~1744~~  
P.L.C.



W. J. GISSON

M.A. LIBRARY, A.M.U.



U477

Q. 17-2-80

W

# ترتیب مطالب

صفحه	عنوان	عنوان	صفحه
۵	علم بیان	کرامت	۵۷
۱۱	تعریف لوز	کشف کوئی	۵۸
۱۸	وجود و موجودات	کشف الہی	"
۲۳	ہویت و ماہیت	کشف ایانی	"
۲۶	حدوث و قدیم	کشف عقلی	۵۹
۲۸	تقید و اطلاق	کرامت عامہ	"
۳۰	تجدد و امثال	کرامت خاصہ	۶۰
۳۳	عالم مثال	تصرف	"
۴۲	عالم برزخ	خرق عادت	۶۱
۴۴	قضا و قدر	دجی	۶۳
۵۰	غیب و شہادت	تجلی	۶۴
۵۴	اقسام علم	تشریح تشبیہ	۶۵
۵۶	الہام	ذات	۶۸
۵۷	کشف	صفات	۶۹



صفحہ	عنوان	عنوان	صفحہ
۹۷	ملائکہ	اسماء	۷۲
"	رجال الغیب	اسم اعظم	
۹۸	اقسام جنہ	بحث عین وغیرہ	۷۲
۹۹	تخلیق آدم	وحدت در کثرت	۷۷
۱۰۳	دستور العمل	وحدت وجود	۸۲
۱۰۴	معمولات	وحدت شہود	۸۴
۱۰۹	امراض باطنی	حق و تحقیق	۸۹
۱۱۲	علاج	عرش و کرسی	۹۵
۱۱۷	ہدایت	دوا بر افلاک	۹۶

## تصحیح

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷	۴	یقول	یقول
۳۱	۵	فانی	زمانی
۵۶	۱۰	کرد ہے	کرتا ہے
۱۰۲	۱۳	زوال	نزول



الرحمن ۝ علم القرآن ۝ خلق الانسان علمه البيان ۝

## علم بیان

ہر علم کا موضوع علیحدہ ہوتا ہے، موضوع اُس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کے عوارض ذاتیہ سے گفتگو کی جائے، مثلاً علمِ نحو میں کلمہ و کلام، علمِ منطق میں مُعرّف و صحت، علمِ طبیعی میں جسم اور علمِ طب میں بدن انسانی موضوع ہے، اسی طرح ہر علم کا موضوع علیحدہ ہوتا ہے جو اُس علم کے عوارض ذاتی سے بحث کرتا ہے، اس اعتبار سے علمِ بیان کا موضوع ”تمیز حق و باطل“ ہے۔

ہر علم کے لئے کسی فائدہ یا غرض کا ہونا بھی ضروری ہے، ہر علم کا فائدہ اور غرض اُس کے موضوع کی طرح علیحدہ ہے، تاکہ وہ علم بیکار محض نہ ثابت ہو، اور اُس کا حاصل کرنا لغویت نہ شمار کیا جائے، مثلاً علمِ نحو کی غرض یہ ہے کہ لفظی غلطیوں سے خطا حاصل ہو۔ اور علمِ منطق کا فائدہ یہ ہے کہ ذہن معنوی غلطی سے محفوظ رہے، اسی طرح ہر علم کے فوائد و اغراض جُدا جُدا ہیں۔

علم بیان تمام تر حق و تحقیق کا اثبات کرتا ہے اور تمام امورِ باطلہ کی تردید۔ اس بناء پر یہ علم ”علم حق حقیقی“ کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور تمام علوم پر فوقیت رکھتا ہے، لیکن یہ علم بیان وہ اصطلاحی علم نہیں ہے۔ جسے صوفیا ”تصوف“ کہتے ہیں یا اُدبا ”بیان“۔ نہ یہ وہ علم ہے جو حکماء کی اصطلاح میں حکمت ہے، نہ وہ ہے جسے عارفین علم الہی کہتے ہیں، نہ وہ ہے جس میں علماء تکلمین مشغول رہتے ہیں، بلکہ علم حق وہ علم حقیقی ہے کہ کمال اور حقائق اولیاء اُس میں مشغول رہتے ہیں، اور اُسے بیان کرتے ہیں، اُن کی معلومات اُن کے خیالات کی رہنِ منت نہیں ہوتی، اور اُن کے مکشوفات صرف مہومات کا درجہ نہیں رکھتے، اُن کی تحقیق تقلید سے مُبرا ہے اور محض الہام و تائیدِ ربانی پر مبنی ہے، اُن کی ”حقیقت“ میں بطلان کی آمیزش نہیں ہے، اُن کے دل پر حقائق و معارف نورِ رحمانی کے توسط سے منکشف ہوتے ہیں، اُن کا تمام علم علم حقیقت ہے اور اُن کا تمام بیان، بیان حقیقت۔

تصوف دانی چند مصطلحات کی واقفیت کا نام ہے کہ صرف دُخو اور دیگر علوم کسبِیہ کے مانند اُس کا علم بھی کتب و رسائل کے دیکھنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، جاہلوں نے تصوف کے جو معنی مشہور کر رکھے ہیں اور اُس میں جو بے معنی فضولیات داخل کر دی ہیں وہ محض الحاد ہے اور قطعاً بے بُنیاد، باقی رہا متصوفین باایمان کا گروہ جو اہل یقین ہونے کے باوجود بیشتر سادہ لوح ہوتے ہیں، اُن میں سے ایک ایسا گروہ ہے جو صرف اہل وجد و حال اور صاحبِ اعمال و اشغال ہوتے ہیں، لیکن نادانی سے اپنے آپ کو صوفی کہلاتے ہیں، ان پیچاروں کو تحقیق و معرفت سے کیا تعلق۔ دوسری قسم تحقیقین کی ہے جو علم و عرفان سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں اور علم تصوف اُن ہی کی تحقیقات

کا حاصل ہے، مختصر یہ کہ وہ صاحب یقین و تدقیق ہیں، لیکن اُن کی تحقیقات حکماء و متکلمین کے مانند ہے اور اُن کا طریقہ حکماء اشراقیین کی نہج پر قائم ہے۔

گویا تصوف ایک اصنافی علم ہے کہ صوفیاء نے اپنی طرف سے اُس کی اصطلاحات مقرر کر لی ہیں، اور اپنے خود ساختہ قواعد پر مطالب کو طبع زاد اصول کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور حکماء و متکلمین کے وضع کردہ الفاظ میں گفتگو کرتے ہیں۔

وہ ”حکمت“ جو فلسفیوں کا حصہ ہے اشیاء کے متعلق چند حدود اعتباری اور قیودی اصنافی بیان کرتی ہے جو علم بشری سے متعلق ہے۔ اور علم کلام چہ بیکار فضول مسائل کے اثبات کے درپے ہوتا ہے، جن کا ثبوت دلائل عقلی سے قریب قریب ناممکن ہوتا ہے۔

بیشتر امور میں علماء متکلمین عقلی دلائل قائم کرتے ہیں، لیکن اُن کی دلیلیں حکماء کی اِدولہ کے مقابلہ میں کمزور واقع ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے اپنے ذہن میں اُس بات کو تراشتے ہیں جس کے لئے دلیل پیدا کریں گے، خواہ وہ بات معقول و مدلل ہو یا نہ ہو، پھر اپنے دعوے کے استحکام و استقرار کے لئے اور اُسے تسلیم کرانے کے لئے ادھر ادھر کی لا طائل دلیلیں لاتے ہیں، اگرچہ اُس امر کا اثبات دلیل عقلی نہ رکھتا ہو، پھر بھی اپنے زعم میں عقلی دلیلیں ہبیا کرتے ہیں، حقیقتاً اُن دلائل کو عقلی دلائل کہنا غلطی ہے، وہ صرف وہم کی پیداوار ہیں، لیکن چونکہ اُن دلائل کو اپنی عقل پر زور ڈال کر پیدا کرتے ہیں اسلئے انھیں دلائل عقلیہ میں شمار کرتے ہیں، اُس امر کا مسلم یا غیر مسلم ہونا صرف اُن کے خیال میں قائم ہوتا ہے، مثلاً صرنی و نخوی صرف و نحو کے مسائل میں اہل عرب کی بول چال کے مطابق قواعد و ضوابط وضع کرتے ہیں، بعض جگہ وہ

قواعد چسپاں ہوتے ہیں اور بعض جگہ درست نہیں ہوتے، اڈل کسی امر کے ذہن میں  
 تراشنے اور پھر اسکی اڈلہ تلاش کرنے کا سبب یہ ہے کہ کوئی بات اُن پر منکشف نہیں ہوئی  
 ہے، اپنے خیال میں امور شرعیہ کے اتباع کا قصد کرتے ہیں اور عقول ناقص، فہم قاصر  
 علم اطلاع حقیقت اور اسرار شریعت کا واقفیت کی بنا، پر گویا اپنے اوہام میں  
 امور اسلام و ایمان کو معقول محض سے علیحدہ کر کے خیالی معقولیت پر قائم کرتے ہیں، اور  
 اپنے زورِ علم سے اپنی اعتقادات کو معقولیت کے سانچہ میں ڈھالنے کی کوشش کرتے  
 ہیں، اس طرح اپنے زعم میں ایک دینی خدمت بجالاتے ہیں، حالانکہ واقعہ اس کے  
 خلاف ہوتا ہے، یعنی وہ امور سراسر معقول و حق ہیں، لیکن یہ لوگ ناعق اور بے فائدہ غیر  
 معقول تقریرات اور نامناسب شبہات پیدا کرتے ہیں۔ ان لوگوں نے اپنی جانب  
 سے ایک بدعت پیدا کی ہے اور اعتقاد میں اپنی رائے کا اجتہاد استعمال کیا ہے اسلئے  
 المجتہد یخطئ ویصیب (مجتہد سے خطا و صواب دونوں کا امکان ہے) کے اصول  
 پر خطا و صواب کا جواز روا رکھا ہے، چنانچہ خود اپنے علم کی تعریف لکھی ہے کہ ”کلام“  
 اُس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے دوسروں پر عقائد مذہبی ثابت کرنے اور دلائل  
 لا کر اور شبہات دفع کر کے اُن کو قائل کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے، یہ عقائد  
 خواہ صحیح ہوں خواہ غلط، کیونکہ معتزلہ وغیرہ، اُن کے مختلف فرقے باوجود ایک دوسرے  
 کو خطا کا رتابت کرنے کے علما متکلمین کی تعریف سے خارج نہیں سمجھتے جاتے، اور  
 اُن کے غلط مسائل بھی علم کلام سے خارج نہیں ہوتے، پس یہ قوم اکثر مسائل مجہولہ  
 اور بیشتر دلائل غیر معقولہ کو بلا وجہ اور فضول پیدا کرتی ہے اور اُن کو امور دین و اسلام  
 کے اثبات کیلئے جو اُن کے نزدیک پہلے سے عقلی طور پر ثابت نہیں ہوتے تھے،

قائم کرتی ہے، غرضکہ ان لوگوں نے دینداری کے گمان میں اپنی سادہ لوحی ظاہر کی اور بیفائدہ معقول میں قدم رکھ کر اپنے فہم و عقل کا قصور ظاہر کیا۔

حکما کا یہ طریقہ ہے کہ جو کچھ عقلی دلائل سے ثابت ہو اُسے ثابت کرتے ہیں، نہ یہ کہ اول کسی چیز کے قائل ہو جائیں پھر اُس پر دلائل لائیں، جس طرح کہ منطقیوں نے پہلے کھلی و جُزئی اور عموم و خصوص وغیرہ کے معانی کو معقول پایا، اس کے بعد قواعد منطقی مقرر کئے۔

وہ حکما جنہوں نے صرف عقل کی تبعیت اختیار کی ہے اور انبیاء علیہم السلام کی دعوت قبول نہیں کی اور نبوت و رسالت سے انکار کیا ہے، حقیقت نفس الامر سے ناواقف ہیں اور محض کفر و ضلالت کی بادیہ پائی کی ہے۔ اپنی عقل کے پابند ہیں اور اُس مرتبہ تک جو عقل و فہم سے ماورا ہے اور نور ایمان اور اتباع انبیاء سے منکشف ہوتا ہے، اُن کی رسائی نہیں ہوئی ہے۔ یہ لوگ اتنا نہیں جانتے کہ ان کے امور معقولہ کے سوا بھی ایسے امور موجود ہیں جنہیں انبیاء و اولیاء نور رحمان کے وسیلہ سے دیکھتے ہیں۔

حکما کے نزدیک اولین کا نسبتِ اول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ اسلئے ذات واجب الوجود سے ہی ایک فعل یعنی معلولِ اول (عقلِ اول) کی ایجاد ظہور میں آئی۔ اور صادرِ اول عقلِ اول ہے۔ اس عقل نے عقلِ ثانی اور فلکِ اول کو پیدا کیا، علیٰ ہذا القیاس دوسری عقل و افلاک پیدا ہوتے گئے۔ یہ علل و معلولات ایک دوسرے کے ساتھ ”علیت“ اور ”معلولیت“ کی نسبت رکھتے ہیں۔ ذات واجب الوجود جو علّتِ اولیٰ ہے اُس کا معلول بھی ایک عقلِ اول ہے۔

صوفیا کہتے ہیں کہ صادرِ اول تعینِ اول ہے جس سے تمام مخلوقات وجود میں

آئی، اور دوسری موجودات بتفاوت درجات اس تعین سے موجود ہوئی۔

علماء کہتے ہیں کہ صادرِ اول حقیقت محمدیہ ہے، حق سبحانہ و تعالیٰ نے تمام مخلوقات سے پہلے اپنے حبیب کی حقیقت کو پیدا کیا، لہذا تعینِ اول حقیقت محمدیہ ہے اور دوسری موجودات بتفاوت درجات اس حقیقت سے ظہور پذیر ہوئی ہیں۔

جو لوگ علم و تصوف اور حکمت سے واقف ہیں اس معنی کو یوں تطبیق دیتے ہیں کہ حدیث شریف میں آیا ہے ”اول ما خلق اللہ نوری“ اور ”اول ما خلق اللہ العقل“ بھی آیا ہے، اور دو متضاد امور کا ”اول“ ہونا صحیح نہیں ہو سکتا، اسلئے معلوم ہوا کہ عقلِ اول بھی نورِ محمدی سے عبارت ہے اور دونوں لفظوں کے معنی ایک ہیں۔

اہلِ کلام کے نزدیک صرف ”ماہیات“ موجود ہیں اور وجود ایک امر منتشر ہے جو اُن ہی ماہیات سے ماخوذ ہوتا ہے۔

محققین کے نزدیک صرف وجود موجود ہے اور ماہیات منتشرات ہیں جو اسی وجود سے ماخوذ ہوتی ہیں، کیونکہ حقائق کو ”وجود“ نے پیدا کیا ورنہ ماہیت محض ایک عقلی بات ہے اور ایک عدمی معنی کی حیثیت رکھتی ہے۔ حاملِ بیان یہ ہے کہ اشیاء و افعال کی ایجاد حقیقتاً ذاتِ وجود سے وابستہ ہے۔

بعض اشیاء کی ایجاد اور بعض افعال کے اکتساب کی نسبت بعض حقائق موجودہ کی جانب مجازاً اسلئے کر دیتے ہیں کہ نورِ وجود ان مظاہر منورہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ دراصل اُسی ایک فاعل کی فعلیت ہے جو جزئی مظہر میں جزئی فعل کے ساتھ اور کلی مظہر میں کلی فعل کے ساتھ شہود ہوتی ہے، ورنہ ماہیت کا مفہوم اپنی ذات کو دیکھتے ہوئے ایک امر معدوم ہے، سوائے اُس ماہیت کے جس کا وجود عینِ واجب الوجود ہے۔ اس

بنا، پر جو حقائق خود معدوم ہیں وہ موجودات کے موجود کیونکر ہو سکتے ہیں، کیونکہ عدم آثار خارجی کا مبداء نہیں ہو سکتا۔

حقیقتاً نسبتِ فاعلیت اُسی کے ساتھ مخصوص ہے، ممکنات میں جو فی نفسہ ذاتِ حق کی مفعولات و مصنوعات ہیں فاعلیت کہاں ہو سکتی ہے، فاعل تو وہی ایک ذات یکتا ہے۔ ذات واجب الوجود جب وجود میں شریک نہیں رکھتی تو صفتِ فاعلی میں بھی جو مرتبہ واجب کے ساتھ مخصوص ہے، کسی کو کیونکر شریک کر سکتی ہے؟

اے رفیعِ حقیقی جل جلالک! تمام کائنات نے خواہ وہ علوی ہو یا سفلی، تیری جناب سے استفادہ ہستی کیا ہے اور تیری محتاج ہے، اور تیرے وجود کے ظہور کی وجہ سے ہی ان میں خودی اور انانیت کا دعویٰ پیدا ہوا ہے اسی لئے بعض لوگ زبانِ حال سے اور بعض زبانِ قال سے اُس کا ادعا کرتے ہیں، تیرا ہی استغنا شاہد و گدائیں بے نیازی کی صورت میں ظاہر ہے۔ تیرے ہی وجود کے انبساط سے تمام موجودات نے کمالات وجودیہ اور الوانِ موجودیہ حاصل کئے ہیں اور تیرے ہی نور سے منور و موجود ہوئے ہیں۔

عالی دینی بر تو نظر دوختہ است    و ز حُسن تو ناز ہر کس آموختہ است

از فیض تو آب و رنگ بر رفته ہیں    و ز نور تو بزمِ انجم افروختہ است

تو وہ ہے کہ اولاً خود ظاہر بالذات اور بنفسہ روشن ہو، اور ثانیاً  
تعریفِ نور    بالطبع اپنے ظہور کے ضمن میں غیر ذاتِ روشن اور ظاہر کرنے والا،

اور دوسری چیزوں کو نمایاں کرنے والا ہو، اسی طرح ”علم“ خود ”جاننا“ اور دوسری معلومات کے جاننے کا سبب ہے، اور ”وجود“ خود ”ہستی“ ہے، نیز دیگر موجودات



کو جائزہ سہی عطا کرنے والا۔

لہذا اس تعریف کے اعتبار سے تینوں مراتب نور کے مدارج ہیں، اور قاعدہ کلیہ ہے کہ جن چیزوں کی ایک ہی تعریف ہو وہ متفق الحقیقت ہوں گی۔ جیسے زید و عمرو کہ دونوں حیوان ناطق ہیں، اسلئے بلحاظ وحدت یہ تینوں امور باہم متفق ہیں، اور یہ سب نور کے درجات ہیں، وجود بھی نور ہے، علم بھی نور ہے اور نور بھی نور ہے۔

مرتبہ نور علم کا نیچے کا درجہ ہے، اور علم وجود کا نیچے کا درجہ، نور وجود مراتب انوار میں سب سے برتر مرتبہ ہے، اسلئے کہ علم و نور وجود کے افراد ہیں اور وجود ان سب پر محیط ہے، نور علم کا مرتبہ نور شہودی سے بلند تر ہے، اس لئے کہ نور محسوس بصری ہے، اور علم محسوس بصری نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے، ”نور علی نور“ گویا اس سے نور کے انھیں بلند و سپر مراتب کی تصریح مقصود ہے، اگرچہ فی الحقیقت یہ تمام انوار نور الہی ہیں، لیکن بلحاظ امتیاز اعتبارات نور وجود کو جو سب سے اعلیٰ ہے، ذات احدیت نے اپنی جانب منسوب کیا ہے۔

”یہدی اللہ لنورہ من یشاء“ یعنی خداوند گاہ الہی میں سے جس کو چاہتا ہے وہی نور

کی جانب ہٹائی فرمادیتا ہے اور اعتبارات کی قیود سے آزاد کرتا ہے

مختصراً یہ کہ مرتبہ اولیٰ میں، یعنی معنی لازمی کے ساتھ (باعتبار بنفسہ) روشن ہونا معنی لازم ہیں، نور یعنی روشنی، منور یعنی روشن کرنے والا اور منور شدہ روشن۔

یہ تینوں اعتبارات ایک ہی چیز ہیں اور ایک ہی مرتبہ میں صادق آتے ہیں، وہی ایک ”ذات النور“ ہے، جو خود روشنی ہے، خود روشن کرنے والی ہے، اور خود ہی روشن ہے۔ یہی حال علم و عالم و معلوم کا ہے۔ اس مرتبہ کے لحاظ سے خود علم ہے، خود

عالم ہے اور خود ہی معلوم ہے، جیسا کہ علم العلم کے مرتبہ میں ہوتا ہے۔ اسی طرح وجود، موجد اور موجود بھی ایک ہی ہیں، خود ہستی ہے ذات الوجود کے معنی میں جو لا بشرط شیء کا اور خود اپنا ہست کرنے والا ہے، بحیثیت مابہ الوجودیتہ اور بمقتضاء انتزاع ہونے کے، اور اپنا ہست کیا ہوا ہے بلحاظ معنی مصدری کے، جو کون و حُصول کا مقتضی ہے اور اس ”وجود گاہ“ میں موجود کہا جاتا ہے، معنی اول کے اعتبار سے ان تینوں مراتب میں جو ایک دوسرے سے متغائر نہیں ہیں، معنوں کیا جائے گا، اگر لفظ ”نور“ جو سورہ نور میں وارد ہوا ہے اسی معنی لازم کے ساتھ از روئے موافقہ حل کیا جائے، یعنی جس طرح لفظاً واقع ہوا ہے اسی طرح معنماً مراد لیا جائے تو یہ معنی ہوں گے، اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں کیلئے نور اور روشنی ہے اور ان مظاہر میں اُس نور کے ظہور کے سوا کچھ ظاہر اور اُس کے سوا کچھ روشن نہیں ہے، جیسا کہ ارشادِ باری ہے :-

”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ اللہ زمینوں اور آسمانوں کا نور ہے

لہذا وہی اول ہے اور وہی آخر، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن، اور وہی ہر شے کو جانتا ہے، اور مرتبہ ثانیہ میں یعنی متعدی معنی کے ساتھ (بلحاظ حیثیت منظر لغیرہ) کہ روشن کرنا معنی متعدی ہیں اور مفعول کو چاہتے ہیں، یہ مصدر و فاعل و مفعول کے مراتب باہم ممتاز ہیں، کیونکہ ہر ایک کا مفہوم و مصداق علیحدہ ہے، اور علم و عالم و معلوم، وجود و موجد و موجود اور نور و مُنَوِّر و مُنَوَّر تینوں متغائر و متضاد ہیں، مثلاً شعلہ شمع جو مکان کو روشن کرنے والا ہے، ایک علیحدہ چیز ہے، اُس شعلہ کا نور ایک دوسری چیز ہے اور مکان جو روشن ہوا ہے ان دونوں

سے متبائن ہے۔

زید جو عالم ہے بنفسہ ایک چیز ہے، علم جو اُس کی صفت ہے ایک دوسری چیز ہے، اور بکر جو زید کے علم میں ہے (معلوم زید) ان دونوں سے علیحدہ ہے۔ یا مثلاً کسی کتاب کا مُصنّف جو اُس کا موجد ہے خود ایک چیز ہے، کتاب جو اُسکی تصنیف اور اُس کی موجودگی ہوئی ہے دوسری چیز ہے، اور وجود کتاب و نفس کتاب ایک علیحدہ چیز ہے۔

لہذا اَکْمَلُ نُورٍ سے اِسْمِ فاعِل مُراد ہے یعنی روشن کرنے والا، اِسْلَمَ "نُورِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" کا مطلب ہوا "مُنَوِّرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" یعنی آسمان اور زمین کا روشن و ظاہر کرنے والا۔

حاصل بیان یہ کہ اگر چشم بصیرت پیدا کرے تو معلوم ہوگا کہ ذرات عالم میں ایک ذرہ بھی نورِ حقیقت سے "جو آفتابِ عالم تاب ہے" محروم نہیں ہے، جب تک تصنیفِ قلبی حاصل نہ ہو اس حقیقت کا انکشاف علم ظاہر سے میسر نہیں ہوتا۔ باخدا لوگوں کے فیضِ صحبت اور ذکرِ الہی سے آئینہ دل کو بجلی کرنا چاہیے، پھر ہر طرف سے وہی ایک ظہورِ تجلی فرما ہوگا اور "اَیْمَا تَوَلَّوْا فَنَمُ وَجْہَ اللّٰہِ" کے مشاہدہ کا دروازہ کھول دے گا۔

وجودِ ہستی کے معنی ہیں "ہستی بحیثیتِ ہستی" اور اعیانِ عین کی جمع ہے، جو حقیقت کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، اصطلاحِ صوفیہ میں اُن کو حقائقِ موجودات صُورِ علمیہ اعیانِ ثابۃ اور مرتبہ واحدیت کہتے ہیں، اور حکماً "ماہیات" کہتے ہیں۔ تمام حکماً و صوفیہ خواہ وہ توحیدِ دجودی کے قائل ہوں یا توحیدِ شہودی کے

اس امر میں کہ وجود بمعنی ”ماہم الوجودات“ عین ذات واجب تعالیٰ ہے، متفق ہیں۔ اور متکلمین جو حقیقت سے غیریت وجود کے قائل ہیں اور اس کے ذاتی انفکاک جائز نہیں رکھتے، اگر اپنے حاصل کلام پر غور کریں تو اس سے وجود بمعنی مصدری مراد ہے، جو کون و حصول پر مشتمل ہے، نہ وجود بمعنی حاصل مصدر، جو نشاء و انتزاع ہے ورنہ وجود کی من حیثیت الوجود ذات واجب تعالیٰ سے کسی طرح مغایرت درست نہیں ہوتی، کیونکہ واجب موجود ہے، اب اسکی حقیقت جو غیر وجود ہے، وجود کے واسطہ سے موجود ہوگی یا وجود اس کی حقیقت کے وسیلہ سے موجود ہوگا، اور یہ دونوں صورتیں باطل اور خلاف عقل ہیں، اسلئے کہ اگر یہ کہا جائے کہ ذات الہی وجود کے سبب سے موجود ہے تو نفوذ باللہ یہ کفر صریحی ہے کہ اسکی ذات اپنے غیر کے واسطہ سے موجود ہو، اور اگر یہ کہا جائے کہ وجود بذات واجب موجود ہے تو یہ بھی غلط ہے، کیونکہ اس صورت میں ”وجود“ پر وجود کا مفہوم صادق نہیں آتا، لہذا ثابت ہوا کہ وجود عین حقیقت الہی ہے۔

ہم نے قرآن و حدیث میں لفظ ”وجود“ کا اطلاق جناب باری پر نہیں پایا، نیز ”وجود“ اسماء الہی سے بھی نہیں ہے، لہذا ہماری رائے میں لفظ ”وجود“ کے بجائے لفظ ”نور“ کا استعمال ہونا زیادہ مناسب ہے، معنی مصدری کے ساتھ بھی اور معانی حاصل مصدر کے ساتھ بھی، اسلئے کہ ”نور“ جناب باری کے اسماء حسنیٰ میں سے ہے اور قرآن حمید میں آیا ہے، نور سے مراد وجود ہے کیونکہ وجود و نور کی تعریف ایک ہی ہے، یعنی ظاہر بنفسہ اور منظر بغیرہ ہو، اگر مرتبہ بشرط شے مراد ہو تو نور ثابت کہیں گے اور اگر مرتبہ بشرط لا شے منظور ہو تو سائب کہیں گے اور اگر حیثیت اطلاق

اور مرتبہ لا بشرط مقصود ہو تو لوزا لافوار سے تعبیر کریں گے۔

لوز صفت کو بھی کہتے ہیں، جس طرح وجود معنی مصدری میں بھی مشتمل ہوتا ہے اور صفات کو انوار کہتے ہیں، صفات ثبوتیہ و سلبیہ کو انوار مطلقہ، صرف صفات ثبوتیہ کو انوار ثابۃ اور صرف صفات سلبیہ کو انوار سلبیہ کہتے ہیں۔

”لوز“ کا مقابل ”ظلمت“ ہے، جس طرح وجود کا مقابل عدم ہے، لہذا عدم کو ظلمت کہتے ہیں اور عدم اعتباریہ کو ظلمات۔

ارشاد ہوا ہے ”واللہ یخرجکم من الظلمات الی النور“ یعنی خدا تم کو (یعنی ماہیات منکرہ کو) عدم سے وجود کی طرف خارج کرتا ہے ”اخراج النور“ میں یہ نکتہ ہے کہ اُن ماہیات ممکنہ کو جو فی الحقیقت معدومات ہیں، جناب باری وجود میں نہیں لایا ہے بلکہ وجود کی طرف جذب کر لیا ہے، اور اپنے وجود کی ضمن میں لیکر ”ہست نما“ بنا دیا ہے۔

اپنے مقابل یعنی لوز کی طرح ظلمت بھی دو معانی پر حمل کی جاتی ہے، ایک ”ذات عدم“ کے معنی میں، جو عدم محض اور وجود بمعنی صابہ الموجودات کے مقابل ہے، دوسرے عدم ظلی کے معنی میں جو وجود ظلی کے مقابل ہے۔

یہ وجود و عدم ظلی جو ہونا اور نہ ہونا ہے معانی مصدریہ ہیں، اور اس مقام میں ”الوجود موجود و العدم معدوم“ (یعنی وجود موجود ہے اور عدم معدوم ہے) کہا جاتا ہے۔

اور مرتبہ اولیٰ میں جو حاصل بالمصدر ہے ”العدم عدم و الوجود وجود“ (عدم عدم ہے اور وجود وجود ہے) صادق آتا ہے۔

ماہیات و اعیان کو ہم مقتضیات اسماء کہتے ہیں، اور مرتبہ اعیان ثابۃ کو مرتبہ مقتضیات اسماء الہیہ سمجھتے ہیں، اس لئے کہ یہ تمام موجودات کو نہ اسماء الہیہ کے مظہر ہیں کہ ہر اسم کے اقتضائے موافق اُس کا مظہر ظہور میں آیا ہے۔  
 ”اذ اقضی امرًا خانما یتول لہ کُن فی کون“

حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے ظہور وجود کے ضمن میں نسبتوں اور اصنافات کے الحاق کے ساتھ تمام موجودات کو پیدا کیا، اور تمام عالم کو خلق فرمایا۔ وجود اُسکی صفت اول ہے۔ اور حق اصطلاحاً وجود مطلق سے عبارت ہے جو تمام اشیاء کو محیط ہے اور تمام کائنات کی ہستی اُسی کی وجہ سے ہے۔

مرتبہ وجود کے تین درجے ہیں، یعنی مرتبہ بشرطِ شئی اور مرتبہ بشرطِ لاشئی۔ اور مرتبہ لا بشرطِ شئی۔ یہ مراتب کلیتہ کے اعتبار سے ہیں ورنہ جزئیہ کے اعتبار سے مراتب وجود کی کوئی انتہا نہیں ہے، لیکن کوئی مرتبہ احاطہ ذات وجود سے باہر نہیں ہے۔ جب وجود مراتبِ علم میں ظاہر ہوا اور اُس نے امتیاز پایا تو اس طرح دو حصوں میں تقسیم ہو گیا جس طرح دائرہ دو قوسوں میں تقسیم ہوتا ہے، ایک سلبی اور ایک ایجابی قوس بشرطِ لاشئی کا مرتبہ ہے۔ اور قوس ایجابی بشرطِ شئی کا مرتبہ ہے۔ اور قابلیتِ مطلقہ جو ایجاب و سلب کو (صلاحیتِ انقسام قوسین کو) شامل ہے، اُس دائرہ تعینِ اول کی حیثیت رکھتی ہے۔ مرتبہ لا بشرطِ شئی جو مرتبہ بشرطِ لاشئی اور مرتبہ بشرطِ شئی پر مشتمل ہے، ان تمام مراتب کا حشرِ ثانیہ ہے اور مرتبہ وجودِ خالص کہلاتا ہے۔ یہ بیان صرف سمجھانے کے لئے ہے۔ ان مراتب کو بعینہ دائرہ اور قوسین کی صورت میں نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ مشتبہ، مشتبہ بہ نہیں بن جاتا بلکہ یہ

”ثلاث الامثال فخر بهما للناس“ کا مصداق ہے۔ ایجاد مرتبہ بشرطِ شئی کے متعلق ہے اور اہلاک مرتبہ بشرطِ لاشی کے متعلق۔ مرتبہ لا بشرطِ شئی جو ان دونوں مراتب کو شامل ہے طرفین میں متجلی ہے۔

ہستی و عدم خراب میخانہ اوست    امکان و وجوب مست پیمانہ اوست  
چشمِ دل تو اگر حقیقت بین است    ہر ذرہ خلق روزن خانہ اوست

## وجود و موجودات۔ وجوب و ممکنات

ذاتِ وجود ایسا مرتبہ ہے جس میں کثرت کا دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر متعدد ہوتا تو وجود کیلئے بھی کسی دوسرے وجود کی ضرورت پڑ جاتی، اور اس سے تساہل لازم آتا، وجود ایک ہے، موجودہ اور موجودات وجود نہیں ہیں، بلکہ ایک ہی وجود ہے جو ہر جگہ جلوہ گر ہے۔ ”اللہ نور السموات والارض“

وجود ذاتِ الہی کی صفتِ ادل ہے، اور وجود ہی سے تمام موجودات کا ظہور ہوا ہے، وجود نور ہے اور نور وجود، وجود ہستی ہے اور دوسری موجودات کا ہستی کرنے والا، وجود واحد ہے جو کثرت میں نہیں ہے۔

تعدد وجود کے بطلان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر ہم چند وجودات کو فرض کریں اور ان کے تعدد کے قائل ہو جائیں تو یقیناً ان میں سے ہر ایک کے اندر ایک قدرِ مشترک پایا جائے گا اور اسی قدرِ مشترک کی وجہ سے ان سب پر وجود کا اطلاق درست اور ثابت ہوگا۔ یہ امر مشترک یا تو امر واحد ہوگا یا نہ ہوگا، اگر ہم کہیں کہ امر واحد

ہے تو مفروض کے خلاف ہوگا اور یہی مطلوب ہے، اور اگر یہ کہیں کہ امر واحد نہیں ہے اور اس امر مشترک کا ایک دوسرا وجود ہے، پس وجود کا دوسرا وجود ہونا چاہیے، پھر ہم اسی گفتگو کو اُس وجود کے متعلق پیش کر سینگے، اور یہ سلسلہ کلام الی غیر النہایت جاتا ہے جو تسلسل کا متلزم ہے، اس لئے ثابت ہوا کہ وجود امر واحد ہے اُس میں تکثر نہیں ہے، لہذا وجود واحد ہے، اور کثرت موجودات جو مظاہرہ اعتباریہ کی نمود کا نام ہے، اُس وحدت حقیقی میں خلل انداز نہیں ہوتی، ہر موجود معنی وجودی کی مظہریت میں متفق ہے، یعنی موجود کیا ہوا یا پیدا کیا ہوا، اور مرتبہ کون و حصول میں مختلف، مثلاً رومی و زنگی حقیقت میں متفق ہیں، یعنی بشریت میں، اور صورت میں مختلف ہیں پس وحدت معنی وجودی میں ہے نہ کہ مرتبہ موجودیت میں، کیونکہ باوجودیکہ ایک حقیقت ہر جگہ جلوہ گر ہے، موجودات ایک دوسرے سے متغائر ہیں، یہ مختلف امتیازات ذات علم میں ہیں، کیونکہ امتیاز علم کا کام ہے، یہ اختلاف اعتبارات و شئون علمیہ کے مراتب میں ہے، یہ نسبتیں مرتبہ احدیت مطلقہ میں خلل انداز نہیں ہوتیں، کیونکہ ماہیت ممکنہ محض ایک خیالی بات ہے۔

ممکنات کا مرتبہ ذات وجود کے مرتبہ سے معرا اور سادہ ہے، اور ان کو بناء موجودیت حاصل نہیں ہے، واجب الوجود نے اپنے وجوب کے ضمن میں ان کو وجودِ ظلی کے فیضان کے ساتھ جو معنی مصدری ہیں، موجود کیا ہے، ممکن نے اپنے عدمی مفہوم سے جو طریقین سے ضرورت کا سلب قدم باہنیں کہا اور واجب بالذات نہیں ہوا، بغیر افاضہ وجوبیہ کے وجود ممکنات کے بطلان سے یہ مراد ہے کہ حصولیت کائنات اور کو نیت کمونات کا تجز و وجوب وجود کے افاضہ کے بغیر ممنوع ہے، اور مرتبہ وجوب



سے افاضہ وجوب کے بغیر وجوبِ ممکنات کا امکان باطل ہے، کیونکہ وجود بنفسہ مخصوص و ذاتی ہے، یعنی وجوب اور وجود ذات باری کی عین ماہیت ہیں، اسکی تبعیت میں تضمنی طریقہ پر اسکی صفات و اسماء کے لئے بھی ثابت ہیں اور بالالتزام حقائقِ ممکنہ کو لاحق ہیں، ہر موجود ممکن واجب بالغیر ہے نہ واجب بالذات، اسلئے امکان خاص جو طرفین سے سلب ضرورت کا نام ہے حقائقِ ممکنہ کو اپنی خصوصیت کے اعتبار سے کسی طرح وجود میں نہیں لاتا اور موجودیت کا اقتضاء نہیں کرتا، اور کوئی ممکن بذاتہ موجود ہونے کی لیاقت ہرگز نہیں رکھتا کیونکہ ترجیح بلا مرجح کیونکر درست ہو سکتی ہے، امکان عام جو ایک جانب سے سلب ضرورت کا نام ہے جانب وجود کے سلب کے اعتبار سے مفہوم امتناعی پر مشتمل ہے، اور جانب عدم کے سلب کے اعتبار سے معنی وجوبی کو ثابت کرتا ہے۔ امکان خاص کی حقیقت اپنے مرتبہ عام کے تحت میں واقع ہوئی ہے، اور حقائقِ ممکنہ مخصوص جس طرح معدومیت کے وقت اپنے امکان عام کے زیر سایہ طرف وجود کے جانب سلبی میں ہوتے ہیں، امتناع کی رات ان کو چھپا لیتی ہے، اور یہ معدوم سمجھے جاتے ہیں، حقائقِ ممکنہ کی یہ حالت معدومیت امتناع بالغیر کہی جاتی ہے، اسی طرح موجودیت کے وقت اپنے امکان عام کے زیر سایہ طرف عدم کے جانب سلبی میں آتے ہیں اور وجوب کا روز روشن انھیں منور کر دیتا ہے اور یہ موجود معلوم ہو جاتے ہیں، موجودات کو نہ کی یہ حالت موجودیت وجوب بالغیر کہلاتی ہے، اور حقائقِ ممکنہ کے یہ تمام درجات نورِ خورشید واجب تعالیٰ سے منور ہوتے ہیں۔

گویا امکان عام کے معنی ایک دائرہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور امتناع وجوب

اُنکی قوسین ہیں، امکان خاص قطر کی طرح ہے کہ حد وسطی میں واقع ہوا ہے، لیکن  
 امتناع بالذات عدم کا حصہ ہے جو قطعاً نہیں پایا جاتا، مثلاً عمقا کہ گلی ہے اور  
 اُس کا فرد نایاب ہے، وجوب بالذات واجب کا حصہ ہے جو مطلق بھی ہے اور  
 بغیر تشبیہ کے جزئی حقیقی بھی، جیسے آفتاب جو گلی ہے اور سوائے ایک فرد کے  
 دوسرے افراد نہیں رکھتا، امتناع بالغیر اور وجوب بالغیر معدومات اعتبار یہ اور  
 موجودات اعتبار یہ کا حصہ ہیں، اور یہ تمام سلبی اور ایجابی نسبتیں حقیقت میں ایک  
 ذات وجود کی جانب منسوب ہیں، یعنی وجود ہی ہے جو اپنے ذات کے اعتبار سے  
 مابہ الموجودیتہ کے معنوں میں وجود ہے اور امتناع کے امکان عام کی مانند اضافات  
 ثبوتیہ کے جانب سلبی میں مرتبہ بشرط لاشئ ہے، اور وجوب کے امکان عام کی طرح  
 اضافات سلبیہ کے جانب سلبی میں مرتبہ بشرط لاشئ ہے، اور مراتب سلبیہ و ثبوتیہ کے  
 احاطہ و اشتغال کی حیثیت سے مرتبہ لا بشرط لاشئ۔

وجوب مطلق چار قسم پر ہے ایک وجوب اعم جو تینوں مفہوموں کو شامل ہے  
 یعنی واجب اور ممکن اور متمتع کو، کیونکہ واجب میں وجود کا وجوب ہے جو جانب وجود  
 کی ضرورت سے عبارت ہے، اور متمتع میں عدم کا وجوب ہے جو جانب عدمی کی  
 ضرورت سے عبارت ہے، اور ممکن میں طرفین کی لا ضرورت کا وجوب ہے جسے  
 سلب ضرورت طرفین کہتے ہیں، اسلئے یہ وجوب اعم امکان عام کا منشاء انتزاع  
 ہے، اور امکان عام اُس کا ایک امر منتزع، یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ وجوب اعم  
 امر منتزع ہے اور امکان عام منشاء انتزاع، کیونکہ منشاء انتزاع کا تقدم امر منتزع  
 سے ضروری ہے، جو معقولات ثانویہ میں سے ہے اور وجوب کا تقدم امکان پر

ظاہر ہے۔

دوسرے وجوب عام ہے جو تینوں موجودات کو شامل ہے یعنی واجب اور جوہر اور عرض کو، اور وہ مطلقاً جانب وجودی کے وجوب سے عبارت ہے خواہ وجوب بالذات ہو خواہ وجوب بالغیر، اس وجوب نے اپنے احاطہ سے متمنع کو خارج کر دیا اور ممکن کو داخل رکھا، یہ وجوب عام امکان خاص کا اصل ظہور ہے، گویا ماہیات ممکنہ کو متنعات سے جدا کر کے اپنے ضمن میں واجب الوجود کی جانب مائل کرتا ہے اور امتناع سے نکال کر دائرہ امکان خاص میں کھینچ لاتا ہے۔

تیسرے وجوب خاص ہے جو واجب الوجود میں منحصر ہے اور اس سے مراد وجوب بالذات ہے، اس وجوب خاص نے جانب مرتبہ وجوب بالغیر میں اُن تمام ممکنات کو اپنے سے جدا کر دیا جو وجوب عام میں محسوب تھیں اور اس خاص جانب راستہ نہیں دیا، لیکن اسما و صفات الہیہ اور باری تعالیٰ کے کمالات ذاتیہ جو نہ عین ہیں نہ غیر، اس مرتبہ وجوب خاص میں ذات کی ضمن میں داخل ہیں کیونکہ ان مراتب اعتبار یہ اور مظاہر اضافیہ کا وجوب ذاتیت سے ہے جو ان کی غیب نہیں ہے اور اسی مرتبہ وجوب بالذات میں محسوب ہے۔

چوتھے وجوب انحصار ہے جو صرف ذات واجب الوجود کا حصہ ہے اور اس سے مراد وجوب بالذات للذات ہے، یہ وہ مرتبہ ہے کہ خود ذات ہے اور خود ہی وجوب ہے، اور اسما و صفات کا تکرار اعتباری بھی اس مقام پر ملحوظ نہیں ہے۔  
”وحدۃ لا شریک لہ“

## ہویت و ماہیت

ہویت، تشخص خاص سے عبارت ہے جو ضمیمہ کا مرجع ہے، ماہیت حقیقت کو کہتے ہیں۔

یہاں ہویت اور ماہیت کے بیان سے ماہیت کے ساتھ ہویت کی نسبت بیان کرنا مقصود ہے، اس لئے ماہیت جو اطلاق کا مرتبہ ہے اپنی حیثیت کے لحاظ سے حقیقت و ہویت کے مرتبہ کو محیط ہے اور تحقق کی حیثیت کو دیکھتے ہوئے مرتبہ حقیقت سے متحد ہے، اور تشخص کی حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہویت کے مرتبہ سے متحد ہے، اور حقیقت حقیقت میں قید تحقق کے لحاظ سے عین ماہیت نہیں ہے، اور ہویت بھی ہویت میں قید تشخص کے اعتبار سے عین ماہیت نہیں ہے، ہویت کی جانب ماہیت کے ملاحظہ کے اعتبار سے عینیت کی نسبت ثابت ہوتی ہے، اور ماہیت کی جانب ہویت کے ملاحظہ کے اعتبار سے غیریت کی نسبت متحقق ہوتی ہے۔

یہ دونوں نسبتیں یعنی عینیت اور غیریت امور اعتباری ہیں اور لایین ولا غیر کا حکم بھی جو جانین کے ملاحظہ کے اعتبار سے ہے ایک امر اعتباری ہے۔ اور چونکہ ان تمام نسبتوں کی اضافیت حقیقت میں ہیں اس لئے یہ تمام امور حقیقیہ میں سے ہیں۔

ماہیت و ہویت، مطلق و مقید اور کلی و جزئی کے مرتبہ میں عینیت و غیریت کی جن نسبتوں کا یہاں تذکرہ ہوا وہ موجودات ممکنہ کے مراتب میں لازم و ملزوم

ہیں، اور عموم و شمول و اطلاق کے اعتبار سے مراتب عالیہ اپنے مراتب سافلہ کا عین ہوتے ہیں اور ان کو محیط ہوتے ہیں۔

مراتب سافلہ اپنے تقید، امتیاز اور خصوص کے اعتبار سے عین مراتب عالیہ نہیں ہو سکتے، تمام مقید و مطلقہ، کلیہ اور جزئیہ مراتب موجودات ممکنہ کو باہم دگر یہی عینیت و غیریت کی نسبت حاصل ہے، یہ عینیت و غیریت کی نسبتیں ممکنات کے خواص میں سے ہیں، اور موجود جنس میں کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُس کا عین ہے یا اُس کا غیر، نہ یہ کہ ان نسبتوں کا اطلاق واجب و ممکن اور عید و معبود میں کر سکیں، کیونکہ واجب ممکن کی جنس سے نہیں ہے اور ذات الہی نہ جوہر ہے نہ عرض۔ معبود عید کی قبیل سے نہیں ہے۔ ”یس کہ شدہ شئی“ اس لئے جو مرتبہ کہ عموم و خصوص، اطلاق و تقید اور کلیتہ و جزئیتہ کے اعتبارات سے بالاتر ہو اور امکانی اور کوئی نسبتوں سے وراء الورا ہو اُس میں عینیت و غیریت کی گفتگو کرنا جہالت ہے، اگر جناب باری کا قرب اُسکی مصنوعات کے ساتھ بیان کرنا مقصود ہے، تو ”هو اقرب الی الانسان من جبل الوریذ“ اور ”هو بکل شئی محیط“ پر اکتفا کافی ہے، نہ یہ کہ صوفیاء وجودیہ کی طرح ”ہمہ اوست“ کے غیر مودبانہ لفظ کو زبان سے نکالا جائے اور ذات الہی کو ان اشیاء فانی و حادث کا عین کہا جائے۔ ”تعالی اللہ عن الذل علو اکبر“ یا اگر جناب باری کی غیریت مخلوقات سے بیان کرنا مقصود ہے تو ”ان اللہ لغنی عن العلمین“ اور ”هو اللہ الاحد الصمد“ لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفو احد“ کہنا کافی ہے، نہ یہ کہ ظاہریں لوگوں کی طرح کوزہ اور کوزہ گر کی غیریت کی مثال

بیان کر کے جو بالذات دو مستقل وجود رکھتے ہیں ایک دوسرے کی مغائرت بیان کی جائے اور خدا کی طرح اُس کے مقابلہ میں دوسری اشیا کو بھی موجود سمجھا جائے جو شرک کو مستلزم ہے۔ ”ومن یشترک باللہ فقد افترى اشياء عظیمًا“ اس لئے یہ عینیت و غیریت کی نسبت ان موجودات اعتباریہ کو نہ میں ہے کہ بعض اشیا ایک دوسرے کی عین ہیں اور بعض غیر، اور بعض ایک حیثیت سے عین ہیں اور ایک حیثیت سے غیر، مثلاً عقل و جسم وغیرہ کہ ایک تجرّد ہے اور ایک مادی، دریا و حباب عین یکدگر ہیں جو صرف اعتباری مغائرت رکھتے ہیں، اور وہی پانی ہے جو حباب کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، افراد انسانی ایک حیثیت سے عین یکدگر ہیں کیونکہ متفق الحقیقت ہیں، اور ایک حیثیت سے غیر یکدگر، کیونکہ مختلف الصور ہیں۔

اُس مرتبہ علیا میں نفس وجود اپنی ذات کا عین ہے نہ کسی امر دیگر کا، اور اُس بارگاہِ معلیٰ میں وجود کی غیریت ہے عدم سے، عدم وجود کا غیر ہے، یعنی ”نیست“ ہے، نہ یہ کہ عدم بھی ایک معنی وجود ہے اور وجود بھی، اور یہ دونوں ایک دوسرے سے مغائر ہیں، لہذا حقائق ممکنہ کہ عدمات اضافیہ ہیں اور بالذات وجود سے کوئی حصّہ حاصل نہیں کیا ہے۔ جب واجب الوجود نے اپنے وجوب کے ضمن میں اُن پر وجودِ ظلی کا اضافہ فرمایا اور انہیں موجودات اعتباریہ کیا۔ عدم و وجود کے تغایرِ اصلی کے سبب سے انہوں نے موجودِ حقیقی کے ساتھ جو ذاتِ خداوندی سے عبارت ہے حقیقی مغائرت پیدا کی اور موجوداتِ محدثہ ہو کر قدیم بالذات سے جدا ہو گئے، خالق خالق ہے اور مخلوق مخلوق، بندہ بندہ ہے

اور معبود معبود۔

موجودیت اعتباریہ اور معدومیت اعتباریہ کے مرتبہ میں باہدگر نسبت پائی جائے گی، مرتبہ کائنات میں مرتبہ وجودیہ کے انعکاس اتحاد کے سبب سے وجود اور نفس وجود میں اور غیریت عدم میں اس نسبت کو تلاش کرنا چاہیئے اور اس مرتبہ امکانیہ میں ان دونوں نسبتوں کا انضمام یوں ہوگا کہ بعض کو عین بعض قرار دیں اور بعض کو غیر بعض۔ اور بعض کو من وجہ عین اور من وجہ غیر۔

معلوم ہوا کہ ہویت سے مراد شخص خاص ہے اور ماہیت سے شئی کی نسبت شئی کے ساتھ مراد ہے، اور یہ امر معقول معنی ماہ الامتیاز اور ماہ الاشتراک سے مرکب ہے، مادہ ماہ الاشتراک کی عمومیت کے اعتبار سے ماہیت عین ہویت ہے، اور مادہ ماہ الامتیاز کی خصوصیت کے اعتبار سے ہویت ماہیت سے مغائر ہے۔

## حدوث و قدم

نوع عالم یعنی مخلوقیت کہ تمام مخلوقات گذشتہ و حال و آئندہ کو شامل ہے، خالق قدیم کا مظہر ہے اور اس بنا پر قدیم و لازوال ہے، ورنہ ذات حق میں صفت خالقیت کا حدوث لازم آتا ہے، عقائد میں تصریح کی جاتی ہے کہ ”لایقوم بذاتہ حادث“ یعنی حق تعالیٰ میں کوئی نئی صفت پیدا نہیں ہوتی اسکی تمام صفات بھی قدیم ہیں، اسلئے جس طرح ذات واجب کی

قدامت کی صورت میں صفات کی قدامت بھی ضروری ہے اسی  
 طرح صفات کی قدامت میں ظہورات صفات کی قدامت بھی لازمی ہے ورنہ تعطل  
 لازم آئے گا۔ اسلامی نقطہ نظر سے عالم کو قدیم کہنے میں اُس وقت قباحت  
 پیش آئے گی جب حکما کی طرح قدیم کہیں، اور ان افلاک و نجوم اور دوسری اشیاء  
 کو جنہیں جناب باری نے صراحتاً حادث اور متغیر الاحوال فرمایا ہے، لازوال سمجھیں۔  
 کیونکہ یہ مسلک تعلیمات نبوی کے خلاف ہے۔ ورنہ فنائے مطلق اور بالکل نیستی  
 اور عدمیت کلام اللہ اور احادیث سے بھی ثابت نہیں ہوتی۔ جس طرح زمین  
 اور آسمانوں کے حق میں فرمایا گیا ہے: ”والارض جميعاً قبضته يوم القيامة  
 والسموات مطويات بيمينه“ پہاڑوں کے حق میں ارشاد ہے: ”وتكون  
 الجبال كالعهن المنفوش“ زمین کے متعلق یہ بھی فرمایا ہے: ”يوم تبدل  
 الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار“ آفتاب کے  
 حق میں ارشاد ہے: ”الشمس كوترت“ ستاروں کے حق میں فرمایا ہے: ”اذ النجوم  
 انكدت“ اسی طرح دوسری تصریحات سے احوال عالم کے تغیر و تبدل پر  
 روشنی پڑتی ہے، فنائے مطلق اور کلیتہً نیستی پر کوئی دلیل نہیں ہے، بہشت و دوزخ  
 کے متعلق عقائد کے منجملہ یہ بھی بات ہے کہ وہ دونوں موجود اور باقی رہیں گے اور  
 فنا نہیں ہوں گے نہ ان میں رہنے والے، احادیث شریف سے معلوم ہوتا  
 ہے کہ ان مخلوقات فانیہ کی خلقت سے پہلے دوسری موجودات بھی رہی ہیں۔  
 ”كان عرشه على الماء“ ”كان الله ولم يكن معه شيء“ کے یہ معنی نہیں ہیں  
 کہ حق تعالیٰ پہلے تنہا، بیکار اور اپنی صفات کے ظہور سے معطل تھا اور کوئی چیز



نہیں تھی، اور اب کچھ عرصہ سے کثرت میں آکر کاروبار میں مشغول اور برباد رہے،  
 اور کسی وقت بیکار ہو جائے گا، ایسا ہرگز نہیں ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی  
 چیز جناب باری کے ساتھ شریک ہستی نہیں تھی اور نہ ہے اور نہ ہوگی، یہ ”کان“  
 وکان اللہ سمیعاً بصیراً“ کی قسم سے ہے جو دوام پر دلالت کرتا ہے، اس  
 معاملہ میں احادیث شریفہ کے جو الفاظ آئے ہیں وہ اشیاء کے قدم ذاتی کی  
 نفی کرتے ہیں اور اُن کے حدوثِ ذاتی کا اثبات کرتے ہیں، عرش و کرسی کے  
 متعلق کہیں سے حدوثِ زمانی ثابت نہیں ہوا ہے اور ہو بھی کیونکر سکتا ہے اس  
 لئے کہ زمانہ تو خود اُس کے متعلق ہے، اس قسم کی اشیاء کا حدوثِ ذاتی  
 ہے نہ زمانی، تمام اشیاء کا حدوثِ زمانی آیات و احادیث میں نہیں آیا ہے  
 حدیث شریف میں ہے کہ چند بیہوش لوگ آپ کی خدمت میں آئے اور عرض کی کہ ہم  
 اسلئے آئے ہیں تاکہ دین کے متعلق معلومات حاصل کریں اور آپ سے پوچھیں کہ  
 کائنات کی ابتدا کیونکر ہوئی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”کان اللہ ولم یکن  
 قبلہ شئی“۔ وکان عرشہ علی الماء ثم خلق السموات والارض“  
 مراد اس کے کب یا کبھی کہ ملکش قدیم است و ذاتش غنی

## تقید و اطلاق

تقید کی حقیقت یہ ہے کہ وہ خود ایک تشبیہی معنی ہے اور مقیدات کی طرف  
 اضافات کے منسوب ہونے کا باعث، جو مراتب مقیدہ سے عبارت ہیں۔

اطلاق کی حقیقت یہ ہے کہ وہ خود ایک تنزیہی معنی ہے اور مراتب مطلقہ سے سقوطِ اضافات کا سبب، چونکہ اطلاق تقید تمام مراتب مقیدہ و مطلقہ کو شامل ہے اسلئے مطلق کا مرتبہ اپنی اطلاقیّت کی حیثیت سے تمام اضافات سے ممتاز ہے، اور معنی اطلاق کے تقید کی حیثیت سے تمام صفات کے ساتھ متصف ہے اسلئے تمام نسبتیں باوجود یکہ مرتبہ مطلق سے سبب کی جاتی ہیں اُس کے ساتھ منسوب بھی ہوتی ہیں۔

تقید ایک عام معنی ہے جو مطلق اور مقید دونوں پر صادق آتا ہے، کیونکہ اطلاق بھی ایک قید ہے، اور اطلاق ایک خاص معنی ہے کہ مرتبہ مطلق کے سوا کسی چیز پر اس نہیں آتا، پس ان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی اور عین اتحاد میں مقید کا مرتبہ مطلق کے مرتبہ سے ممتاز ہے، اور دونوں کے احکام جدا اور مغائر۔

سوال۔ جس طرح کہ اطلاق مطلق تمام افراد مقیدہ پر محیط ہے اسی طرح تقید مطلق بھی تمام افراد معینہ پر حاوی ہے اسلئے مقید بھی عین مطلق ہوا جس طرح کہ مطلق عین مقید ہے۔

جواب۔ اس صورت میں اطلاق تقید مراد ہوتا ہے نہ کہ اُس کا تقید، لہذا اطلاق عین اطلاق ہوا نہ مقید عین مطلق، یہ تمام نسبتیں یعنی اطلاق و تقید، کلیتہ و جزئیّت، وحدت و کثرت اور دوسرے اعتبارات الہیہ و کونیہ جو ذات پر زائد اور اُس پر متفرع ہیں، ذات وجود کے علم میں اور اُس کے اضافات کے منجملہ ہیں، اُس کا عین نہیں ہیں، اپنی ذات کے اعتبار سے یہ مرتبہ سب سے

بالا تر ہے یعنی نورانی و ظلمانی اعتبارات کے حجابوں سے باہر ہے، جب تک  
 انوار ربانی میں سے کوئی نور قلب پر منجلی نہیں ہوتا اُن اسرار کا پانا غیر ممکن ہے۔  
 موجود و وجود را ندانند ہمہ امکان و وجوب را نہ فہمند ہمہ  
 اطلاقی و تقیدات را کے نامند تا آنکہ بذات خود نہ بیند ہمہ

## تجددِ امثال

لفظِ تجدد گویا لفظِ حدوث کا مترادف ہے، امثال کی طرف اضافت ہمیشہ  
 شئیِ محدث کیلئے ثبوتِ حدوث کے لحاظ سے ہے، اس لئے جس طرح ہر ایک  
 آن یا ہر ایک زمان کا حدوث جدا جدا اعتبار کر کے اُس کا نام تجدد رکھا ہے  
 اسی طرح شئیِ محدث کے تشخص کو بھی جدا جدا تصور کر کے اتحادِ معنوی اور امتیاز  
 اعتباری کے لحاظ سے امثال سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ اتحادِ معنوی کا سبب  
 ہے کہ مثل کے قائل ہو کر مغائرت کا حکم نہیں لگایا، اور امتیاز اعتباری کا سبب  
 ہے کہ کثرت کا لفظ زبان سے نکال کر کلمہ امثال کو جمع بولا، پس اگر امتیاز  
 اعتباری کو نظر انداز کر کے اُسی ایک معنوی اتحاد کو جو بہر حال ثابت ہے، اور  
 ایک تجددِ اول کو، جو اولین حدوث ہے، ملحوظ رکھ کر تجددِ امثال کے قائل ہوں  
 تو اسکی بھی گنجائش ہے، جس طرح متکلمین نے خیال کیا ہے۔

اگر اتحادِ معنوی کے ساتھ امتیازِ اعتباری کو جمع کر کے ہر آن یا ہر زمان کے  
 حدوث کے ساتھ ہر وقت کے تشخص کو جدا کر کے تجددِ امثال کے قائل ہو جائیں  
 تو اسکی بھی گنجائش ہے جیسا کہ صوفیاء نے تصور کیا ہے۔

غرض یہ تمام حیثیات تقیسات علمیہ کے اعتبار سے ان موجودات اعتبار سے  
منتزع ہوتی ہیں اور خانہ علم میں ظہور کرتی ہیں اور امتیاز میں آتی ہیں، حقیقت جو  
کچھ ہے وہ اپنی جگہ پر قائم ہے، انسان بیچارہ اپنے آپ کو سمجھنے میں مجبور ہے،  
مختصر یہ کہ جب تجدد و حدوث کے الفاظ کا ترادف واضح ہو گیا تو معلوم ہوا کہ حسب طرح  
حدوث دو قسم پر ہے، ایک حدوث ذاتی اور دوسرا حدوث فانی۔ اسی طرح  
تجدد بھی دو قسم پر ہے، ایک تجدد حقیقی جو حدوث ذاتی کی طرح تمام ممکنات کے حاصل  
ہے، دوسرا تجدد اضافی جو حدوث زمانی کی طرح مادیات و سفلیات کے ساتھ  
مخصوص ہے، اس کے ممکن بلے بضاعت ہر لحظہ واجب تعالیٰ سے استفادہ  
و وجود کرتا ہے اور لمحہ بہ لمحہ اپنے آپ میں حدوث و تجدد پاتا ہے، واجب ہر وقت  
اُس کے احداث و تجدید میں مصروف ہے اور افادہ وجود فرماتا رہتا ہے۔  
”گل یوہم کھو فی نشان“

ہر آن دریں حسانہ کہ من می آیم گم کردہ رہ مشناختن می آیم  
چوں شعلہ کجارسید نم منظور است پیوستہ بروں ز غلشتن می آیم  
جب میں اس خانہ جہان میں آتا ہوں اور ظہور کرتا ہوں اپنی راہ شناسی کو  
گم کر کے آتا ہوں اور ہر لحظہ میرا از سر نو آنا تجدد امثال کے سبب سے معلوم  
نہیں ہوتا، کیا تم چراغ کو نہیں دیکھتے کہ اُس کے شعلے ہر لحظہ ہوا ہو جاتے ہیں  
اور نئے شعلے وجود میں آتے ہیں، لیکن تمہیں یہی معلوم ہوتا ہے کہ شعلہ ایک  
حال پر قائم ہے، جسم اعراض سے مرکب ہے اور اعراض کا وجود ہر لمحہ متجدد  
ہوتا ہے، ہر شخص بچپن میں دوسری صورت رکھتا ہے جوانی میں دوسری صورت

رکھتا ہے اور بڑا پے میں دوسری صورت، لیکن ان تمام تغیرات کے باوجود اُسکی شخصیت اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے، لہذا تجدید امثال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ نفوس میں، غرض رہ شناسی کو گم کر کے آتا ہوں اور اپنا تازہ بتازہ نو بہ نو آنا معلوم محسوس نہیں ہوتا کیونکہ یہ بدن جو عناصر سے مرکب ہے تحلیل ہو جاتا ہے اور تغذیہ سے بدل مایخلل حاصل ہو جاتا ہے، اعضا کا جو جزو شعلہ کی طرح ناپید ہو جاتا ہے اُس کے عوض میں فوراً ایک دوسرا ہشکل جزو پیدا ہو جاتا ہے اور حائے بصر نہیں پہچان سکتا کہ وہ کچھ اور تھا اور یہ کچھ اور ہے، اسے صرف قوت عقلی سے دریافت کر سکتے ہیں یہ جو استفہام کہا ہے کہ مجھے کہاں پہنچنا منظور ہے جو مسلسل اپنے آپ سے باہر آ رہا ہوں یہ محض لطف بیان ہے اور یقیناً اس سے مراد بارگاہ اطلاق میں پہنچنے کا ارادہ ہے کیونکہ جب تقید نہیں رہا تو وہی اطلاق کا مرتبہ ہے، اس تقریر سے یہ دہم پیدا نہ ہو جائے کہ جب مقیدات مشہودہ قید اعتبارات مشہودہ سے آزاد ہو جاتی ہیں اور عالم شہادت کے اپنا تعلق منقطع کر لیتی ہیں تو مرتبہ اطلاق سے واصل حقیقی ہو جاتی ہیں اور ذات میں واصل مطلق پیدا کر لیتی ہیں۔

تقیدات کے بے انتہا مراتب ہیں مثلاً تشبیہ، تنزیہ، سفلیہ اور علویہ۔ کیا ہوا اگر بعض موجودات قید تشبیہ سے صورتاً رہائی پا گئیں اور بالفعل زندان جہدی سے رہا ہو گئیں، ان کے علاوہ تقیدات تنزیہیہ اور تعینات روحیہ کے دوسرے بہت سے مراتب درپیش ہیں اور پھر حشر کے دن بھی جہد عنصری اٹھایا جائے گا۔ اور دوزخی دوزخ میں اور جنتی جنت میں جائے گا، کوئی شخص کبھی جناب باری میں واصل مطلق نہیں ہو سکتا، اور اُس کے شربت وصال سے سیراب نہیں ہوگا۔

ہمیشہ ہمیشہ تک یہی ترقی درجات کا معاملہ انسان بے پایاں کے شامل حال رہیگا  
 بہر حال تجد و امثال ایک ایسا مسئلہ ہے کہ ادھورے سالک اُس کے  
 رموز بیان کو نہیں سمجھتے ہیں اور ہر جگہ اُس کے چپاں کرنے کی کوشش کرتے  
 ہیں، یہی وجہ ہے کہ علما اُن کے اقوال پر شبہ کرتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ  
 لفظ تجد و امثال کا اطلاق اجزاء کثیف کی اشکال مرکبات پر صادق آتا ہے، نہ  
 یہ کہ عناصر و بساط کی اصل میں راہ پائے اور عالم غلویات و ارواح میں سرایت  
 کرے، بلکہ وہاں تشکل اشکال اور تبدل احوال کا اطلاق درست ہوتا ہے، اگرچہ  
 تمام عوالم امکان خواہ کثیف ہوں خواہ لطیف، اور خواہ علوی ہوں خواہ سفلی، تغیر و  
 تبدل سے خالی نہیں ہوتے، لیکن جہاں باقی اور عالم علوی میں تغیر و تبدل کم  
 واقع ہوتا ہے اور فنا کبھی نہیں ہوتی، وہ مرتبہ دُجوب اور مقامات الہیات باقیات  
 میں ہیں کہ ہمیشہ بے خلل اور بے زوال اور دواماً ایک حال پر رہتے ہیں اور  
 وہاں لفظ محول احوال کا اطلاق زیادہ صحیح ہوتا ہے اسلئے تجد و امثال کا لفظ  
 حیات ناپائدار رکھنے والوں کے تنفس، شعلہ ہائے آتش اور آب دریا کی روانی  
 پر صادق آتا ہے۔ نباتات کی روئیدگی، حیوان و انسان کی افزائش و پیدائش  
 اور چاند کے عروج و زوال اور دیگر اجسام فانی پر تشکل اشکال کا اطلاق کمزور چاہیے  
 اور گردش افلاک، روز و شب اور نجوم و ہر وجہ کی نمود پر تبدل احوال کا لفظ بولنا چاہیے

## عالم مثال

عالم مثال ایک عالم لطیف سے عبارت ہے جو عالم ادراج و عالم شہاد

کے درمیان واسطہ ہے، عالم شہادت کی طرح عالم مثال کا وجود بھی یقیناً  
 سے ہے اور اُس کے اثبات کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ہر  
 شخص عالم خواب و رویا میں کچھ نہ کچھ دیکھتا ہے اور جو کچھ دیکھتا ہے وہ اس عالم  
 کے سوا کوئی دوسری چیز ہے، اس لئے معلوم ہوا کہ اس عالم کے سوا کوئی دوسرا  
 عالم بھی ہے جو اس کے مثل ہے اور نفوس کو اُس عالم کا بھی انکشاف ہوتا ہے،  
 جس طرح عوام کے حواس ظاہری اس عالم سے حالت خواب میں معطل ہو جاتے  
 ہیں اور وہ عالم مکتوف ہو جاتا ہے، اسی طرح خواص کو علویات کی جانب قوت  
 توجہ کی وجہ سے بعض اوقات بیداری میں ہی اس عالم کی جانب التفات نہیں  
 رہتا، اور حواس ظاہری معطل ہو جاتے ہیں اور اُس عالم کے عجائب کا شہود  
 ہونے لگتا ہے۔

عالم مثال کے تین مرتبے ہیں، ایک مثال ادنیٰ ہے اور وہ اسی صورت میں  
 ہیں کہ صاف چیزوں میں مثلاً آئینہ اور پانی میں نظر آتی ہیں، اس کو حاسہ بصر سے  
 بھی دیکھ سکتے ہیں، اس مثال کے ظہور میں مثال بہ کے ساتھ مثال کی محاذات شرط  
 ہے اور موجود و مقابل اشیا کی صورتوں کے سوا نظر نہیں آتیں۔

دوسرے مثال اوسط ہے اور وہ اسی صورت میں اور ایسے امور میں جو خواب  
 میں تمام خواص و عوام کو دکھلائی دیتے ہیں اور اُن کے متخیلہ اور حواس میں آتے ہیں،  
 اس عالم میں بھی دیکھی ہوئی صورتوں اور محسوس و متخیلہ امور کے سوا کچھ دکھلائی نہیں  
 دیتا اور چہرہ حقیقت سے پردہ نہیں اٹھتا، خواہ جیسا کہ دیکھا گیا ہے اور سمجھ میں آیا ہے  
 بعینہ اُسی طرح دکھلائی دے، خواہ قوت متصرفہ کے سبب اُس میں تغیر و تبدل

رہنا ہو، اگرچہ اُس چیز کے جنس یا نوع کے قبیل سے عالم شہادت میں اس دیکھنے والے کی نظر سے گزرا ہو، اور اُس کے احساس میں آیا ہو، یہ ہو سکتا ہے کہ صورت میں علیحدہ اور طرز میں جدا گانہ ہو، اس عالم میں مطابقت واقعہ شرط نہیں ہے اور یہ اصغاثِ احلام کی قسم سے ہے اور اس پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے۔

تیسرے مثالِ اعلیٰ ہے، وہ نفسِ انسانی پر قوتِ تخیل کی شرکت کے بغیر مثالِ صورت کا انکشاف ہے، چاہے اس عالم کی مادی صورتوں کا انکشاف ہو خواہ معانی مجرہ کوئی مناسب صورت اختیار کر کے ظاہر ہوں، اس عالم میں مطابقت واقعہ ضروری ہے اور ماضی و حال اور استقبال کی قید غیر ضروری ہے۔

علماء کی ایک جماعت عالمِ مثال کو عالمِ خیال کہتی ہے کیونکہ ان کا ادراک قوتِ تخیل کرتی ہے، اس جماعت کے نزدیک عالمِ مثال فقط یہی عالمِ خیال ہے اور قوتِ تخیل میں جلوہ گر ہے۔

اگرچہ عالمِ خیال بھی عالمِ مثال میں داخل ہے لیکن اس کے سوا بھی کوئی چیز ہے، عالمِ مثال عالمِ خیال سے عام ہے جو قوتِ تخیل وغیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے صوفیاء کے نزدیک بھی ایک حد تک اس جماعتِ علماء کی طرح جو مثال کو صرف خیال جانتی ہے اسکی تفصیل پائی جاتی ہے اور صرف تخیل سے متعلق نہیں ہے، اُن کے نزدیک صورتِ مثالیہ کا مجموعہ دو قسم پر ہے، ایک قسم وہ ہے جو انسانی قوتِ تخیل اُس کے ادراک کیلئے شرط ہے اور اُسے خیال متصل کہتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنے تخیل میں گھر اور تخت کی صورتیں تصور کرے تاکہ اُن کے مثل خود تعمیر کرے یا وہ صورتیں کہ خواب میں دکھائی دیتی ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ



انسانی قوت متخیلہ اُس کے ادراک کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ قوتِ باصرہ سے بھی ادراک کر سکتے ہیں، مثلاً وہ صورتیں کہ آئینہ اور دوسری صاف چیزوں میں کہلائی دیتی ہیں اور اُن کو خیال منفصل کہتے ہیں، کیونکہ یہ متخیلہ انسانیہ سے علیحدہ بذاتِ خود موجود ہیں، اگرچہ اُس جماعت کے وہ لوگ جو عالمِ مثال کو صرف خیال سمجھتے ہیں زیادہ تفصیل کرتے ہیں اور محض خیال نہیں جانتے بلکہ حاسہٴ بصرہ سے بھی اُس کے ادراک کے قائل ہوتے ہیں، لیکن مثال کے اُن دو مراتب یعنی ادنیٰ اور اوسط سے مطلع ہو کر اُس کو دو قسم پر منقسم سمجھتے ہیں، اور تیسرے مرتبہ تک جو مثالِ اعلیٰ ہے اور شاکیہ وہم و خیال سے پاک ہے انکی رسائی نہیں ہوئی ہے، حقیقتاً انھوں نے دائرہٴ خیال سے باہر قدم نہیں رکھا ہے اسلئے اُس کے اقسام کو خیالِ متصل اور خیالِ منفصل سے موسوم کیا ہے، حالانکہ عالمِ مثال میں ایسے معاملات بھی مشہود ہوتے ہیں کہ اُن میں خیال کا قطعاً کوئی شاکیہ نہیں ہوتا، مثلاً اجساد کی روحانیت، یعنی اجسام کا لطافت کے اعتبار سے نوح کے رنگ میں نمودار ہونا، جس طرح منقول ہے کہ حضرت بایزید بسطامی قدس سرہ کے جسم سے دعویٰ سجانی کے موقع پر تلواریں اس طرح گزر گئی جس طرح پانی میں سے گزر جاتی ہے اور حضرت خواجہ بہاء الدین نقشبند قدس سرہ کے متعلق مشہور ہے کہ ایک مرتبہ مجلس میں اصحاب کی نظروں سے مخفی ہو گئے جسکی وجہ سے اُن میں بہت گھبراہٹ پیدا ہو گئی اور جب انھوں نے بہت بچپنی کا اظہار کیا تو آپ دوبارہ ظاہر ہو گئے۔

اردواح کی جسدیت عالمِ مثال میں روح کا جسم کی صورت اختیار کر لینا ہے، مثلاً مُردوں کی رُوح خواب میں دکھلائی دیتی ہے اور اُن کے ساتھ گفتگو اور ملاقات

میسر ہوتی ہے، یا مراقبات اور دیگر اوقات میں ارواح کی رویت اور اُن سے سوال و جواب ہوتا ہے، یا عالم ملائکہ جو تمام تر روحانیت ہے صور و اشکال میں مشہود ہوتا ہے اسی طرح حالت حیات میں بھی کسی کامل کی روح اپنے مخلصوں میں سے کسی پر صورت اختیار کر کے ظاہر ہوتی ہے اور مدد کرتی ہے۔

حکماء مشائین عالم مثال عالم نفوس منطبعہ کو کہتے ہیں، نفس منطبعہ اُن کے نزدیک ایک مادی قوت ہے جو جرم فلک میں بچھی ہوئی ہے اور انعکاس صورت کا محل ہے، جس طرح خیال ایک مادی قوت ہے جو دماغ انسانی میں بچھی ہوئی ہے حکماء اشراقین عالم مثال کو اقلیم ہشتم اور اشباح کہتے ہیں، یعنی جس طرح یہ ستا اقلیمیں ہیں وہ آٹھویں اقلیم ہے، شیخ کابرد کے معنوں میں ہے اور اشباح اس کی جمع ہے۔

اقصائے مغرب میں شمال کی جانب ایک جزیرہ ہے جسے اصطلاح اہل باطن میں جزیرہ جنت کہتے ہیں اور عارفین نے اُس کا نام جنت قریبہ رکھا ہے، یہ جزیرہ زمین کے ساتوں طبقات یعنی ساتوں اقلیموں سے بالا تر ہے، اسی لئے بعض سافلیں اُس کو عالم بالا، عالم علیین، عالم اشباح، اور اقلیم ہشتم بھی جانتے ہیں اور بعض عالم مثال بھی کہتے ہیں، بعض لوگ اُس کو جہان اعلیٰ سمجھتے ہیں کیونکہ وہ جگہ تمام جہان کے مقابلہ میں "راس العالم" کی حیثیت رکھتی ہے، جس طرح کہ زمین کہ وسط عالم میں واقع ہے، اور ناف عالم کا حکم رکھتی ہے، اسی طرح مشرقِ ادنیٰ میں جنوب کی جانب ایک جزیرہ ہے جس سے پست تر کوئی سرزمین نہیں ہے اور وہ "پائے عالم" کا حکم رکھتا ہے، بعض لوگ اس کو عالم اشباح ثانی اور اقلیم نہم سمجھتے ہیں، اہل باطن اپنی اصطلاح میں اُسے

اسفل السافلین کہتے ہیں اور عارفین اس کو ارضِ نار کہتے ہیں، یہ جزیرہ زمین کے ساتوں طبقات سے پست تر ہے اور بہت سے کوہ ہائے آتش فشاں، آتش افروز زمینیں اور تاریک وسیاہ میدان رکھتا ہے، گراموسما کی نامزدنی اور ناہمواری کی وجہ سے وہاں اعتدال نہیں ہے، اسی سبب سے حشرات الارض، موذی حیوانات فاسد مادوں، اور کثیف بخارات کی فراوانی ہے، یہ پست جگہ حرثیت سے اس بلند جگہ کا نقطہٴ مقابل اور اسکی ضد ہے جس طرح وہ جگہ بلندی (رفعت و علوئے مرتبت) کے مقابلہ میں پستی (ذلت و اسفلت) رکھتی ہے، اسی طرح خرابی و نیکی کے مقابلہ میں بدی اور بُرائی رکھتی ہے، اُن دونوں جگہوں کی نیکی و بدی اسی بلندی کی وجہ سے نمایاں ہو گئی ہے کیونکہ یہ مسلم ہے کہ "الاشیاء تتباین باصلا و دھا" لیکن اس پست جزیرہ کو جو خطِ استوا کے نیچے واقع ہے اُس بلند جزیرہ کے محاذ میں نہیں سمجھنا چاہیئے بلکہ یوں خیال کرنا چاہیئے کہ اس مکان نے مرکز سے بائیں جانب میلان کر کے شخصِ عالم کے پائے چپ کا حکم پیدا کیا ہے اور چونکہ یہ شخص بے بنیاد جسے عالم کہتے ہیں یکپا کر ہے اسلئے ایک جانب میلان درجہٴ جان رکھتا ہے اور فلک کے درمیان سیدھا نہیں کھڑا رہتا، اُسکی کجی اور بکلیطہ میلان کی حقیقت خطِ استوا، گردشِ زمیں، رفتارِ آفتاب اور ستارہٴ قطب کی دریافت سے عارفین کے عرفان، ہنچین کی نظر، جغرافیہ دان حکما کی دریافت اور علما ہدیت طبقات الارض کی معلومات میں بھی آئی ہے، اگرچہ کسی نے اسکی یکپائی کی حقیقت کو نہیں سمجھا ہے، اسی لنگ یکپائی کی وجہ سے کسی وقت اپنی قرار و مدار کی جگہ سے گر جاتا، اور اس اعتبار سے فانی و ناپید ہو جاتا ہے کہ اُس کا بند بندہ جدا کر دیا جاتا ہے،

یعنی سرکیں جاتا ہے، پاؤں کییں جاتا ہے اور جسم کییں جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ جو لوگ  
 عالی مرتبہ اور نیکو کار ہونگے اُسکے سر کی جگہ پہنچیں گے اور جو لوگ ذلیل و بدکار ہونگے  
 وہ پسا ہو کر اس کے پاؤں سے متصل ہو جائیں گے اور جو لوگ حیوانات غیر عاقل  
 کی طرح اور بسیار خوار ہوں گے وہ اُسکے شکم میں آکر خاک ہو جائیں گے۔

غرض یہ جزیرہ اسفل جو قطب جنوبی میں ہے دوزخ کا نمونہ ہے اور اُس کے  
 حالات ناقابلِ بیاں ہیں۔ اور وہ جزیرہ اعلیٰ جو قطب شمالی میں ہے خلد بریں کا نمونہ  
 ہے، وہاں چاروں فصلوں میں بہار ہے اور اُس کے تمام اطراف میں سونے چاندی  
 اور جواہرات کی کانیں ہیں، اُس ملک کے تمام اشجار و کوہسار گلہائے رنگارنگ  
 سے بوقلموں اور انواع و اقسام کے میوؤں سے مالا مال ہیں اور جا بجا نہریں جاری  
 ہیں، وہاں جو چیز قابلِ عزت و افتخار ہے وہ اعمالِ حمیدہ اور اخلاقِ پسندیدہ ہیں  
 جناب باری نے قرآن مجید میں اسی مکان کی تعریف بیان فرمائی ہے جیسا کہ اس آیت  
 میں ارشاد ہے۔ ”وَفِي الْأَرْضِ قُطُوعٌ مُّتَجَادِرَاتٍ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ  
 وَنَخِيلٌ وَنُحُورٌ مِّمَّنْ وَغَيْرُ مِثْلِهِمْ يُسَاقُونَ“ اور ”وَفِي الْأَرْضِ قُطُوعٌ مُّتَجَادِرَاتٍ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ  
 وَنَخِيلٌ وَنُحُورٌ مِّمَّنْ وَغَيْرُ مِثْلِهِمْ يُسَاقُونَ“

ارسطو کہتا ہے ”اس عالم (ہفت اقلیم کرہ ارض) کے سوا ایک آسمانی  
 (بلند وارف) زمین ہے اور دریاؤں کوہسار اور آبشار و حیوانات اور سبزہ و انسان  
 ہیں، وہاں زمین (ہفت اقلیم کرہ ارض) کی کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ وہاں کی زمین  
 بھی آسمانی (بہت بلند و برتر) ہے، اس عالم میں جو کچھ ہے آسمانی ہے، وہ آسمانی  
 دروہانی انسان جو وہاں ہیں ایک دوسرے کی موانست کے مستحق ہیں، وہ آپس

میں نفرت نہیں کرتے اور ہر شخص اپنے ہمنشین کی مخالفت اور اس کے خلاف کوئی کام نہیں کرتا، بلکہ اس کے ساتھ سکون و اطمینان سے زندگی بسر کرتا ہے، یہاں (کرہ ارض کی ہفت اقلیم میں) متضاد اشیاء ایک جگہ جمع نہیں ہوتیں، لیکن وہاں یہ حال نہیں ہے بلکہ اُس عالم میں ضدیت قطعاً ناپید ہے اور تمام مختلف امور ایک جگہ جمع ہیں۔

بہشت آنجا کہ آزارے نباشد کسے را از کسے کارے نباشد  
حکماء مشائخ جن کے مطالب کی بنیاد قیاس پر ہے عالم مثال عالم نفوس منطبعہ کو کہتے ہیں حقیقتاً عالم مثال کو صرف نفوس منطبعہ افلاکیہ میں اور عالم مواد میں مختصر نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ یہ عالم ہر نفس پر منکشف ہوتا ہے اور صیور دنیا لیلہ اس طرح اجرام فلک میں تسخیم و تنکس نہیں ہیں جس طرح نقش لوح پر یا عکس آئینہ میں ہوتا ہے۔ اسلئے نفوس افلاکیہ کی تخصیص نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ نے ہر نفس میں یہ عالم پیدا کر دیا ہے اور اُس نفس پر اُس کا عالم مثال منکشف ہو جاتا ہے، چونکہ افلاک بھی نفوس رکھتے ہیں اس لئے ان میں بھی عالم مثال ہے اور ان کے نفوس منطبعہ میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

عالم مثال اس عالم حتی کے سوا، ایک دوسرا عالم ہے جو اہل نفوس پر ظاہر ہوتا ہے اور اس میں انسان کبیر اور عالم صغیر شامل ہیں۔

حکماء اشراقین جن کے مکشوفات کی بنیاد کشف و اشراق پر قائم ہے عالم مثال کو اقلیم ہشتم کہتے ہیں، غالباً ان کے باطن میں قطبین کے احوال جو عالم بالا اور عالم اسفل ہیں منکشف ہو گئے تھے، کیونکہ عالم مثال ایک دوسرا عالم ہے اور عالم قطبین ایک دوسرا عالم، پس عالم مثال کو کرہ ارض کی اُن ہفت اقلیم کی طرح

قلیم ہشتم کہنا کیونکر درست ہو سکتا ہے، اقلیم ہشتم جو دراصل قلیم اول ہے جسزیرہ قطب شمالی ہے جس کو جنت کہتے ہیں اور بلد الامین بھی کہتے ہیں، آدم ابتدا اسی جزیرہ منورہ میں تھے، اب وہاں کالمین افراد داخیا رہیں جو باہم مانوس و مالوف ہیں وہ ملائکہ بھی جن کا مرتبہ فلک قمر کے نیچے ہے اکثر وہاں گزرتے رہتے ہیں، اگرچہ ان کا مقام مقررہ کرہ آب سے اوپر اور کرہ ہوا کے جوف میں ہے، کیونکہ وہ لطیف مشرف جسم رکھنے کی وجہ سے سیر و پرواز کے طریقہ پر اُس مقام میں گزرا کرتے ہیں۔

قلیم نہم جزیرہ قطب جنوبی ہے جسے اسفل السافلین کہتے ہیں، بعض لوگ اسے سجین اور بعض عالم اشباح ثانی بھی کہتے ہیں، وہاں شیطان، شیطان کی ذریات، کفار اجنہ اور دوسری دخانی اور آتشین مخلوقات ہیں، بعض لوگ اسی عالم اسفل و اعلا کو دیکھ کر انھیں عالم مثال سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک پہلے اس عالم میں اشیاء کا ایک گونہ وجود ہو چکتا ہے پھر دنیا میں اُن کا وجود ہوتا ہے جو بالکل اسی پہلے وجود کے مطابق ہوتا ہے۔

وہ حکماء جو جامع حیثیت رکھتے ہیں، یعنی مشائیں بھی ہیں اور اشراقین بھی، اور جن کے مقاصد کی بنیاد قیاس و اشراق اور برہان و انکشاف پر ہے۔ عالم مثال کو عالم مقداری کہتے ہیں؛

”معتقدین کا قول ہے کہ وجود میں ایک عالم مقداری ہے جو عالم حسی سے علاحدہ ہے، اُس کے عجائب غیر محدود اور اُس کے شہر غیر متناہی ہیں اور اُسی پر معاد جسمانی کی بنیاد رکھتے ہیں، اُس کے بدن مثالی جس میں نفس تصرف کرتا ہے اُس کا حکم بعینہ بدن حسی کا حکم ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس میں تمام حواس ظاہری و باطنی پائے جاتے ہیں

اور وہ رنج و راحت کے جذبات سے متاثر ہوتے ہیں۔“

## عالم برزخ و معاملاتِ آخرت حشرِ اجساد

بعض جہلا جو صوفیا کے گروہ سے ہیں اور حکماء اشراقیین کے متبع ہیں عالمِ شباح کو برزخ جانتے ہیں کیونکہ اشراقیین کے نزدیک ایک عالمِ حسی کے سوا جو مادی اور محسوس ہے ایک دوسرا عالمِ مقداری بھی ہے جو صورتِ مثالی بھی رکھتا ہے اور اس عالم کی تمام اشیاء مادی کے علاؤ وہاں بہت سے عجائب و غرائب بھی ہیں انکی باہمی ترکیب سے مختلف گوناگوں صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں، یہی عالمِ مقداری ہے جو حکماء اشراقیین کی اصطلاح میں عالمِ اشباح اور اقلیمِ ثامن کہلاتا ہے جسے جہلا برزخ کہتے ہیں، حالانکہ برزخ وہ عالم ہے جو اصطلاحاً قبر کہلاتا ہے، اور قبر اُس عرصہ کا نام ہے کہ موت کے وقت سے قیامت تک ہے، نہ یہ کہ قبر اُس گڑھے کا نام ہے جسے لحد کہتے ہیں، یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ جو شخص مدفون نہیں ہوا اُس پر قبر کا عذاب و ثواب نہیں ہوگا، بلکہ حقیقت میں جو شخص مر گیا اس کو قبر کے معاملات پیش آئیں گے۔

حکماءِ جسمانی عذاب و ثواب کو جو آخرت میں ہوگا بدنِ مثالی سے متعلق سمجھتے ہیں اور عنصری حشرِ اجساد سے انکار کرتے ہیں، صوفیا میں سے بھی بعض لوگ اسی کے قائل ہیں اور حکماء کے ساتھ اتفاق رکھتے ہیں، یہ لوگ ان آیات و احادیث کو جو حشرِ اجساد پر دلالت کرتی ہیں، تاویلات کے ساتھ اسی بدنِ مثالی پر چپا کر ناپاہتے ہیں، اور حکماء اور ان کے تابعین کے اس بدنِ مثالی میں تمام حواسِ ظاہری و باطنی کا

اثبات کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ نفس جس طرح بدن عنصری میں تصرف کی بنا پر رنج و راحت کا ادراک کرتا ہے اسی طرح اس بدن کا بھی حال ہے، جس طرح کہ خواب میں اُسی بدن مثالی کے توسط سے مسرت اندوز بھی ہوتا ہے اور المناک بھی۔ بعثت بعد الموت حق ہے، اور قیامت کے دن عنصری اجساد کا حشر ایک امر واقعی ہے، بدن مثالی کے ساتھ بھی کچھ معاملات وابستہ ہیں، اس بدن میں بھی نفس بدن عنصری کی طرح تصرف کرتا ہے اور رنج و راحت پاتا ہے، اس لئے قبر کے عرصہ میں جو عالم برزخ ہے بدن مثالی کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں، اور قبر کا عذاب و ثواب بدن مثالی سے متعلق ہے، اور یہ بدن عنصری وہاں یعنی برزخ میں نہیں ہے لیکن اس بدن عنصری کے تمام تراحم کام و آثار اُس بدن مثالی پر مرتب ہیں اور کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا، جس طرح حالت خواب میں خواب دیکھنے والے کی نگاہیں عالم خواب اُسی عالم کی طرح ہے اور کوئی تفاوت نہیں رکھتا، اس عالم اور اُس عالم کا امتیاز اُسی وقت معلوم ہوتا ہے جب بیدار ہو۔

قیامت کے دن جو روز حشر ہے پھر اُسی طرح یہ بدن عنصری اٹھایا جائے گا اور جس طرح اب اس بدن کے ساتھ معاملہ ہے اس وقت بھی اسی پنج پر بدن عنصری کے ساتھ معاملہ ہوگا، جناب الہی اس پر قادر ہے کہ جس طرح یہاں پیدا کیا ہے پھر حشر اجساد فرمائے اس گوشت و پوست کا ہونا جواب موجود ہے کچھ ضروری نہیں ہے یہ ثواب بھی کسی وقت ایک طرح نہیں رہتا۔ اور ہر شخص کچھ عرصہ کے بعد اپنے آپ میں نمایاں تغیر پاتا ہے لیکن اس کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ شخص دوسرا ہے اور پہلا شخص دوسرا تھا، اور اس شخص کے ساتھ ہر مرتبہ جو ملاقات کی جائے وہ دوبارہ قابل اعتبار نہیں



ہے بلکہ ہر وقت وہی شخص ہے اور وہی رُوح، اور وہی جسم رکھتا ہے، اور دوسرے لوگوں کے ساتھ اُس کے تمام معاملات داد و ستد برقرار ہیں، وہ اس عالم سے دوسرے عالم میں نہیں گیا ہے اور شہادت سے مثال کی جانب منتقل نہیں ہوا ہے جس طرح تھا اُسی طرح ہے باوجودیکہ اُسی طرح نہیں ہے۔ لہذا اسی اصول پر قیامت میں بھی اسی رُوح اور اُسی جسد کے ساتھ ہوگا، اور ہر شخص اپنے اعمال نیک و بد کی جزا و سزا پائے گا۔ بہشتی بہشت میں جائیگا اور دوزخی دوزخ میں۔

## قضا و قدر

اعیان موجودات پر ازل سے ابد تک جو احوال جاری اور جو احکام طاری ہوتے ہیں اُن کے متعلق ”کلی حکم الہی“ کو ”قضا“ کہتے ہیں، اس حکم کلی اجمالی کی اس طرح تفصیل کرنے کو ”قدر“ کہتے ہیں کہ اوقات و ازمان اور دوسرے امور مخصوصہ کے ساتھ ایجاد و اعیان کو مخصوص کر دیا جائے۔

قضا کو طبیعت کی طرح سمجھنا چاہیے جو بدن کی ملکہ اور اسکی مدبر ہے، کسی قوت بھی اپنے ملک کی اصلاح و بہبود کے سوا اس کا کوئی مقصد نہیں ہوتا، اگرچہ جس طرح صحت طبیعت کے سبب ہے اسی طرح امراض کا پیدا ہونا بھی اسی سے ہے، کیونکہ اگر طبیعت نہ ہوتی تو کوئی مرض پیدا نہیں ہوتا، لیکن طبیعت فطرتاً متقاضی صحت اور محافظ صحت ہے اور مرض کو مواد فساد کے سبب پیدا کرتی ہے، اسی طرح قضا جو واجب الوجود کا حکم ہے موجودات کی اصلاح و بہبود کے خلاف اقتضا نہیں کرتی، اور ہر لمحہ افاضہ وجودیہ کرتی رہتی ہے کیونکہ ”واللہ لا یحب الفساد“

اور اللہ رؤف بالعباد۔ لیکن عدی مادہ فاسد جو حقیقت امکانیہ میں مندرج ہے  
برائیوں سے مرض کا اقتضا کرتا ہے۔

واجب اُس شفقت کے اعتبار سے جو عموماً تمام ممکنات کے حال پر رکھتا  
ہے، اُن معانی ممکنہ کو بھی موجود کر دیتا ہے اور حالت امکان سے وجود میں لے آتا  
ہے۔ ”والقدر خیرہ و مشیرہ من اللہ تعالیٰ“ وما ظلمہم اللہ ولكن كانوا  
انفسهم يظلمون۔ اسلئے جو کچھ ہے وہ خیر و خیر ہے اور شر صرف نسبتی  
اور اضافی ہے۔

جو محض کے مرتبہ میں خیر کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے کیونکہ خیر بھی شر کی طرح  
اعتباری ہے، لیکن نسبتاً ممکن ہے اور خیر لمجاظ نسبت واجب ہے۔ ”وما  
اصابکم من سیئۃ فمن نفسک وما اصابکم من حسنة فمن اللہ“ اور نسبت  
جامعیت مطلقہ کے اعتبار سے ”قل کل من عند اللہ“

ہر اُس قضا و قدر کو کہ جسکی وجہ سے کوئی چیز وجود میں آئی ہے حق تعالیٰ نے  
محکوم و مقدر فرمادیا ہے جس طرح ارشاد ہوا ہے ”اذ قضی الامر افا انما یقول له  
کن فیکون“ اُسی سے نفع و ضرر کی ہستی ہے اور اس سے مراد تمام امور متضادہ ہیں  
نہ فقط نفع و ضرر، کیونکہ دنیا کے تمام امور مختلفہ اسماء الہیہ کے مظاہر ہیں اور ان میں  
اسماء متقابلہ نے ظہور کیا ہے لہذا جو کچھ ہے اُسی سے ہے، قوت و طاقت صرف  
خدا سے ہے کیونکہ اگر اسکی تاثیر نہ ہوتی اور اُس موثر حقیقی کی بخشش کا اثر نہ ہوتا تو  
کسی چیز میں کسی چیز کا اثر نہ ہوتا، اس لئے عقول و نفوس، افلاک و نجوم، طبائع و ادویہ  
اور اعمال و اقوال کی تمام تاثیرات فی الحقیقت تاثیرات الہیہ ہیں اور خدا کے سوا کوئی

نفع و ضرر نہیں پہنچا سکتا، اگر مجموعہ عالم اور تمام مخلوقات علویہ و سفلیہ پر نظر بصیرت ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ تمام کائنات قدرت الہی کا مظہر ہے اور ایک قدرت و فعل حق ہے جو تمام اشیاء و افعال میں جاری ساری ہے، چونکہ اشیاء و افعال کا باہمی تقدم و تاخر ثابت ہے اسلئے مقدم چیزیں موخر چیزوں اور ان تقدیر کرنے والوں کے لئے تقدیر الہی کی مظہر ہیں، اسی طرح بعد کے اعمال اپنے گزشتہ افعال کیلئے، مثلاً ارادہ انسانی ہاتھ کی حرکت کا موجب ہے اور ہاتھ کی حرکت مسلم کی حرکت کی وجہ، اور قلم کی حرکت ظہور نقوش کا سبب، حقیقت میں ان تمام حرکات کا اسناد ذات کاتب کی جانب ہے، کہتے ہیں کہ فلاں نے ایسا ایسا لکھا، ہاتھ کی قدرت بھی اسی کی قدرت ہے اور قلم کی قدرت بھی اسی کی قدرت ہے کیونکہ ہاتھ اور قلم میں بغیر حرکت کی لیاقت نہیں ہے، حقیقت میں ان کو حرکت دینے والی کاتب کی ذات ہے، اگرچہ مجازاً حرکات کی نسبت انکی طرف بھی کی جاتی ہے، کہہ سکتے ہیں کہ فلاں حرف کے لکھنے میں قلم یوں گھومتا ہے اور انگلیاں اس طرح حرکت کرتی ہیں، لیکن فی الواقع یہ تمام حرکات کاتب سے منسوب ہونا چاہیئے۔ جناب الہی نے بعض امور کے لئے ملائکہ کو اپنی تقدیر کا مظہر بنادیا ہے اسی لئے فرشتوں کو کارکنان تضاد قدر کہتے ہیں، کسی فرشتے کو روزی رسانی کے معاملات حوالہ کر دیئے ہیں، کسی کو روح قبض کرنے کے، اسی طرح دوسرے امور مقدرہ مختلف فرشتوں کے سپرد ہو گئے ہیں ”علیٰ ہذا القیاس“ ہر ایک موجود کو اپنے کارہائے تقدیر حوالہ کر دیئے ہیں، اسلئے احکام و آثار اشیاء سے ظاہر ہوتے ہیں اور خواص اشیاء حق ہیں، آدمیوں کو بھی بعض امور سپرد کر دیئے گئے

ہیں اور ان کے اعمال و اقوال کے نتائج بھی ثابت ہیں، اور یہ تمام تقدیرات من جانب اللہ ہیں، لہذا تمام اشیاء اور افعال ایک حیثیت سے مقدر ہیں اور ایک حیثیت سے مقدر، کیونکہ تمام موجودات باہم علت و معلول کی نسبت رکھتی ہیں پس علتیں اپنے معلولوں کی مقدر ہیں، اور معلولات اپنے علل کی مقدر ہیں۔ یہ تمام اشیاء اور افعال حساب قدر میں شمار کئے جاتے ہیں، کیونکہ یہ سب خدا کی مقدرات ہیں۔ قدر کی چار قسمیں ہیں:- قدر بدیہی، قدر نظری، قدر کشفی اور قدر غفی۔

یعنی چونکہ تمام اشیاء و افعال علویہ و سفلیہ جو تقدیرات الہی سے ناشی ہیں مراتب قدر میں داخل ہیں، ان کے مجموعہ کو چار قسم تقسیم کر کے ہر ایک کا جدا جدا نام رکھ دیا گیا ہے، ہر قسم کی توضیح حقیقت کیلئے اور اس کے مرتبہ کی تصریح کے لئے اسے دو ناموں سے موسوم کیا ہے۔

قدر بدیہی کو قدر سفلی بھی کہتے ہیں، یہ قدر اسباب ظاہری کی وجہ سے عوام کی زبانوں پر ہے اور یہ اسباب ظاہری بھی منجملہ تقدیرات ہیں، لہذا اس کا نتیجہ بھی اکثر ظاہر ہوتا رہتا ہے، کالمین مقبولین اسباب کی رعایت بھی قدر سے کرتے ہیں، لیکن یہ قدر سفلی ہے اور قطعاً قابل اعتماد نہیں ہے، کیونکہ دوسری بالاتر تقدیریں اسے رد بھی کر دیتی ہیں، اور کبھی کبھی ان اسباب کے خلاف بھی معاملات رونما ہوتے ہیں۔ جن کا اقتضا یہ اسباب نہیں کرتے۔

قدر نظری جسے قدر علوی بھی کہتے ہیں، اہل حکمت کی اصطلاح میں تاثیر طباغی تاثیرات نجوم، تاثیرات افلاک، تاثیرات نفوس اور تاثیرات عقول کا نام ہے، ان میں سے ہر ایک تقدیر الہی کا مظہر ہے اور قدرت الہی سے صاحب تاثیر ہے،

طباہِ عنصریہ جو سفلیات سے ہیں اس لحاظ سے علویات میں شمار کئے جاتے ہیں، کیونکہ اُن چیزوں کے ساتھ جن کا عوم ادراک کرتے ہیں اُنکی نسبت کے دریافت کا رتبہ بلند ہے اور اطبا اُس سے آگاہ ہیں، اس مجموعہ تاثیرات مذکورہ میں جو طباہِ نجوم، افلاک، نفوس اور عقول کی تاثیرات سے عبارت ہے اختلاف کا بھی احتمال ہے اگرچہ قدر میں محسوب ہے اور تقدیر نظری ہے لیکن قدر بدیسی کی طرح قدر مافوق کے متضاد قدر نظری میں بھی اختلاف جائز ہے، کیونکہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے ان میں اثر دیتا ہے اور جب چاہتا ہے نہیں دیتا، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ۔“ علم الحکماء والنجیین ایماھا“ یعنی حق تعالیٰ نے اُس قدر نظری کو جو طباہِ نجوم وغیرہ کی تاثیرات سے موسوم ہے، سکھلا دیا ہے، یعنی حکماء و نجیین کو اُس کا علم دیا ہے اور عوام اس امر سے آگاہ نہیں ہیں، حکماء کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ علم حکمت عام ہے اور علم طب و نجوم کو شامل ہے، لہذا حکماء تاثیرات مذکورہ سے تمامہ آگاہ ہیں، چونکہ طبیب کو بھی عرف عام میں حکیم کہتے ہیں اس لئے اطبا بھی داخل ہیں، اطبا کو طباہ کی تاثیرات معلوم ہوتی ہیں اور وہ کسی قدر نجوم سے بھی آگاہ ہوتے ہیں اور معالجہ میں فصل و موسم کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں، منجین کو حکماء کے بعد صریح لفظوں میں اس لئے بیان کیا کہ اگرچہ علم نجوم بھی طب کی طرح علم حکمت کا ایک شعبہ ہے لیکن استخراج حکام و اخبار اور وقت خروف و کثوف اور سعادت و نحوست ستارگان کے متعلق دوسرے امور کے سبب منجین کا فرقہ حکماء کے فرقہ سے جدا ہو کر مشہور ہو گیا ہے، اور منجم کو کوئی شخص حکیم نہیں کہتا، بیشک ان منجموں کو افلاک و نجوم کی حرکات بھی معلوم ہوتی ہیں اور اُن کے آثار کو بھی دریافت کر لیتے ہیں، لیکن اُن کی تاثیرات کا تخلف غیر ممکن

سمجھنا ناواقفیت پر مبنی ہے اور محض کفر و ضلالت ہے، جس طرح ان کو مطلق بے تاثیر خیال کرنا اور نجوم و افلاک کی حرکات کو لغو و بیہودہ جاننا جہالت اور نادانی ہے واقعہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ان میں اپنی قدرت کاملہ سے چند آثار و دلیلت فرمادی ہیں۔ ”ما خلقت هذا باطلا“ لیکن خدا اس پر بھی قادر ہے کہ بعض اوقات ان کے آثار کے مطابق احکام ظہور پذیر نہ ہوں، اسلئے نظر عرفانی سے ہر شئی کو حکمتِ عظمیٰ کا مظہر جاننا چاہیئے، اور ہر چیز میں ایک قدرت و حکمت کا ظہور و حکمت چاہیئے ”فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة“ جب اس طرح مشاہدہ حاصل ہو گیا تو آثار کا اسناد اشیاء کی ذاتوں کی طرف نہیں رہا اور اشیاء کو بالذات موثر نہیں سمجھا گیا اور یہی اس حدیث کا مطلب ہے۔ ”من آمن بالنجوم فقد كفر“ نہ یہ کہ حق تعالیٰ نے نجوم کو محض بے اثر اور بے فائدہ و بیکار پیدا کیا ہے۔

قدر کشفی جسے قدر مکتوبی بھی کہتے ہیں شرع کی اصطلاح میں وہ چیز ہے جو لوح محفوظ میں لکھی ہوئی ہے، اس تقدیر میں بھی اختلاف جائز ہے کیونکہ ”یخو الله ما يشاء ویشیت وعند الامم الکتاب“ اس قدر مکتوبی کے ذریعہ سے جب ارادہ الہی کا امتضاء ہوتا ہے تو بعض وہ امور جو لوح محفوظ میں مرقوم ہوتے ہیں ملائکہ و انبیاء و اولیاء پر کشفِ حقیقت کے طریقے سے منکشف ہو جاتے ہیں، حکماء و منجمین اس معنی سے ناواقف ہیں۔

قدر مخفی جسے عدم اطلاع کے اعتبار سے مجہولی بھی کہتے ہیں اس غیب کا نام ہے جسے ذات باری کے سوا کوئی نہیں جانتا، اس تقدیر میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے اور اپنی تقریرات زیرین پر جو سب منجانب اللہ ہیں، غالب ہے۔ ”والله

غالب علیٰ امرئہ "وہ تقدیرات مرتبہ امکان میں داخل ہیں اور یہ تقدیر مرتبہ وجوب میں ثابت ہے۔" سبحانک لا علم لنا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔  
 کبھی قدر کو بھی حجازاً قضا کہہ دیتے ہیں، یعنی ان تقدیرات کو بھی کبھی قضا سے تعبیر کرتے ہیں اور ابتدائی تین قسم کی قدروں پر یعنی قدر بدیہی، قدر نظری اور قدر کشفی پر قضا معلق کا اطلاق کیا جاتا ہے، کیونکہ ان اقسام ثلاثہ میں تبدل و تخلف جائز ہے، اور چوتھی قسم پر یعنی قدر مخفی پر قضا کے مبرم کا اطلاق کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں تبدل و تخلف ناممکن ہے، یہ قسم چہارم یعنی قدر مخفی علم حق سبحانہ و تعالیٰ کیساتھ مخصوص ہے اور بارگاہ عزت و جلال سے منسوب ہے اور علم حق تعالیٰ اختلاف و تبدل سے بالاتر ہے

## غیب و شہادت

غیب عالم غیر معلوم سے عبارت ہے خواہ مجرد ہو خواہ مادی، خواہ علوی ہو خواہ سفلی، محسوس ہونا اور غیر محسوس ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: "انّی اعلم غیب السموات و الارض" لہذا معلوم ہوا کہ غیب سموات کے مرتبہ میں بھی ہے اور ارض کے مرتبہ میں بھی۔

شہادت عالم معلوم سے عبارت ہے خواہ محسوس ہو خواہ معقول، اور مشہود ہو یا مکشوف، پس غیب و شہادت امر اعتباری و نسبتی ہے اور ہر مرتبہ غیب میں بھی داخل ہے اور شہادت میں بھی، کیونکہ بعض اعتبارات سے وہی مرتبہ غیب میں محسوب ہوتا ہے اور بعض دوسرے اعتبارات سے شہادت میں، نیز خود ہر مرتبہ میں اس کی باطنی اور غیبی دریافت شدہ جانب عالم غیب سے ہے اور

اُس کی ظاہری اور معلومہ کیفیت عالم شہادت سے، چونکہ حق تعالیٰ کا علم تمام اشیاء کی تمام جہات پر محیط ہے اسلئے غیب کا اطلاق صرف ہمارے اعتبار سے ہے ورنہ اس کے نزدیک جو کچھ تھا جو کچھ ہے اور جو کچھ ہو گا وہ سب حاضر ہے، اور ذات باری تمام چیزوں کو بہمہ وجہ ناظر غیب السموات والارض ہے، تمام مجرد و مادیات اُس کیلئے شہادت میں داخل ہیں کیونکہ ”واللہ علی کل شیء شہید“ غیب شہادت کا ہر مرتبہ علم سے متعلق ہے کیونکہ جو کچھ علم میں نہیں آیا ہے غیب ہے اور جو کچھ علم میں آ گیا شہادت ہے، امور غیبیہ ہر وقت بارگاہ وجود سے مظاہر علمیہ میں ظہور کر کے شہادت میں داخل ہوتے ہیں، اور ہر وقت معلومات مشہودہ اُن مظاہر علمیہ یعنی تعینات ذیل علم کی نظر سے پوشیدہ ہو کر عالم غیب میں قدم رکھتے ہیں ”واللہ عالم الغیب والشہادۃ“ اور علم الہی کے احاطہ سے کبھی باہر نہیں جاتے ”ان اللہ قد احاط بكل شیء علماً“ جناب باری عالم الغیب ہے اُس پر سب کچھ منکشف ہے کبھی کوئی چیز علم الہی سے غائب نہیں ہوتی اور اُس کے احاطہ علم سے باہر نہیں جاتی۔

وہ غیب کہ ذکر کئے گئے غیب اضافیہ ہیں، اور اُن میں سے جس غیب کو جس شخص پر ظاہر کر دیا وہ اُس کے حق میں شہادت کے اندر داخل ہو گیا۔ غیب الغیب اُس مرتبہ سے عبارت ہے کہ قوت مدرکہ اسکی کیفیت دریافت کر نیسے عاجز ہو جائے اور من حیث الحقیقت قطعاً نہ سمجھی جائے اور احاطہ علم میں نہ سمائے، اُسکی معرفت کما حقہ اسی طرح محال ہو جس طرح ذات واجب الوجود کی معرفت، غیب حقیقی بھی یہی ہے اور منین کے حق میں ”الذین



وَمَنْون بالغیب کی بشارت اسی مرتبہ کے متعلق ہے۔

سوال۔ اگرچہ ذات الہی کی معرفت کماحقہ محال ہے لیکن بقدر طاقت بشر

یہ کالین پر منکشف بھی ہوتی ہے اور یہی عجز دریافت اُس مرتبہ کی دریافت ہے کیونکہ

”العجز عن درک الادراک ادراک“ پس اولیٰ یہ ہے کہ غیب الغیب ماہیات

معدومہ ممنوعہ کو کہا جائے جو کسی طرح وجود میں نہیں آتیں اور دریافت نہیں ہوتیں،

عدم محض دریافت ہونے کی لیاقت نہیں رکھتا اسلئے عدم کو غیب الغیب نہ چاہیئے

جواب۔ مرتبہ غیب مرتبہ شہادت کے مقابلہ میں ہے اور دونوں امر وجودی

ہیں، آپس میں تقابل تناسب رکھتے ہیں یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے

کے قیاس پر موقوف ہے، کیونکہ شہادت اُس وقت تک عقل میں نہیں آسکتی جب تک

غیب کو نہ سمجھ لیا جائے، اسی طرح غیب کا سمجھنا شہادت کے سمجھنے کے بغیر نامکن ہے

عدمت کو غیب کہنا کیونکہ صادق آسکتا ہے کیونکہ گفتگو موجودات سے ہے نہ کہ معدومات

سے، عدم جو حقیقی محض ہے اُس پر غیب کا اطلاق دہم کا دین منت اور ناجھی اور خطا کی

پیداوار ہے، عدم نہ شہادت کے شمار میں ہے نہ غیب کے، اس لئے ثابت ہوا کہ

غیب الغیب ذات واجب تعالیٰ کا مرتبہ ہے جو ہست ہے اور ادراک و افہام

سے مُبرا ہے۔

جس طرح کہ غیب محض وجود محض کا حصہ ہے اسی طرح شہادت حقیقی بھی اُسی مرتبہ

کو حاصل ہے۔

شہادت تین قسم پر ہے، ایک شہادت حقیقی شہادت حقیقی اُسے کہتے ہیں کہ کسی

حقیقت سے پوشیدہ نہ ہو اور کمالِ ظہور کی وجہ سے اُس کے شہود کا ادراک نہ ہو سکے، اُس مرتبہ

میں شاہد بھی وہی ہے اور مشہود بھی وہی، شہد اللہ انہ لا الہ الاہو، ہوا اول  
والآخر والظاهر والباطن وھو بکل شیء علیم۔“

دوسرے شہادتِ علمیہ ہے جس کا قوتِ عاقلہ کے ذریعہ سے ادراک کر سکتے  
ہیں مثلاً امورِ کلیہ اور دوسری معقولات۔

تیسرے شہادتِ حسیہ ہے جسے حواسِ مادی سے ادراک کر سکتے ہیں مثلاً  
مبصرات و مسموعات اور دوسری محسوسات۔

غیب بھی تین قسم پر ہے، ایک غیبِ حقیقی ہے جس کے ادراک کرنے سے  
قوتِ مدرکہ عاجز ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

دوسرے غیبِ علمی ہے جو معلوم ہونے کی قابلیت رکھتا ہے لیکن بفعل  
معلوم نہیں ہے۔

تیسرے غیبِ حسی ہے جو جس میں نہیں آتا یا بالفعل محسوس نہیں ہوتا۔  
جب تک ہدایتِ الہی دستگیر نہ ہو اور کشف و دریافت کے قابل نہ بنادے کوئی  
شخص بغیر افاضہ حق کے کسی چیز کو محسوس و معلوم نہیں کر سکتا خواہ وہ چیز محسوسات  
میں سے ہو یا معقولات میں سے جس شخص کو جو جگہ کہ چاہی دیدی اور جس شخص پر جو رستہ کہ چاہا  
کھول دیا چونکہ تمام مراتبِ ممتازہ کا تمیز کرنے والا علم ہے اسلئے تمیزِ احاطہ بھی علم سے  
واقع ہوتی ہے کیونکہ ہر چیز اس کے امتیازِ علمی کی وجہ سے چیز بنتی ہے اور اس  
کو احاطہ علمی حاصل ہوتا ہے، امورِ متناہیہ و غیر متناہیہ کی نہایت و غیر نہایت علمی  
تفریق سے ظاہر ہوئی ہے، پس معلوم ہوا کہ موجودات کیلئے جو معلوماتِ الہیہ ہیں  
احاطہ الہیہ احاطہ علمیہ ہے۔ ”وقد احاط بکل شیء علما۔“

## اقسام علم

علم ”جاننے“ کے معنوں میں (جو حاصل مصدر ہے) ذات وجود پر حضور وجود کا انکشاف ہے، یہ علم وجودی ہے کیونکہ یہ واجب الوجود کی صفت ذاتی ہے، اور وہ علم ذاتی کے اعتبار سے علیم ہے، اور دوسری ”معلومات“ کے لحاظ سے ”عالم“ جیسا کہ معلومات کو نبیہ پر نظر فرماتے ہوئے ارشاد ہوا ہے۔ ”عالم الغیب والشہادۃ“ اور اپنی ذات کے اعتبار سے فرمایا ہے۔ ”فوق کل ذی علم علیم۔“

جہاں بعض مواقع پر علم بالاشیاء کے لحاظ سے بھی خود کو ”علیم“ کہا ہے، اور عالم نہیں کہا، جیسے ”اندہ بکل شیء علیم۔“ تو اُس سے علم بالذات کے ضمن میں علم بالاشیاء مراد ہے، کیونکہ کمالات ذاتیہ کا تصور، جو صفات حقیقیہ میں تصور ذات کے ذیل میں حاصل ہے، اور التزمناً ان کمالات کے مظاہر (یعنی دوسری موجودات) کا تصور بھی داخل ہے لہذا مرتبہ ”علیمیت“ میں اپنی ذات کے علم کے ذیل میں بلا تشبیہ تمام اشیاء کا علم بالکلیتہ حاصل ہے، مثلاً زید کو اپنی ذات کی ہستی کے علم کی ضمن میں جو علم ذاتی ہے، تمام صفات و اعضاء (جو آلات صفات ہیں) کا علم اجمالاً حاصل ہے۔

اور مرتبہ عالمیت میں ہر شے کی ذات کو دیکھتے ہوئے تمام اشیاء کا علم جزاً جزاً حاصل ہے ”لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السموات والارض“ اور یہ علم موجود کا اپنے وجود پر منکشف ہو جانا ہے، جیسے زید کو علم امتیازی کی حیثیت سے اپنی تمام صفات و اعضاء کی حقیقت بالتفصیل معلوم ہے، اور ایک ایک چیز کے حال سے مفصل طور پر واقف ہے۔

علم ”جاننے“ کے معنوں میں (بلحاظ معنی مصدری) علم کوئی ہے، اور حدوث و حصول کے ساتھ متصف ہے، یہ علم موجود کے موجود پر انکشاف سے تعبیر ہے، اور ادراک حقیقت بالکُنہ سے عاجز ہے، خدا موجودات کو نینہ میں سے جسے چاہتا ہے عیلم عطا فرماتا ہے، اس علم کو ”علم قلیل“ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے ”وما اوتینہ من العلم الا قلیلاً“

اقسام علم میں سے ایک ”علم لدنی“ ہے اور وہ ”وجود“ کا موجود پر انکشاف ہے، یہ علم بندگان خاص کو حسبِ نشاءِ ایزدی عطا فرمایا جاتا ہے، ارشاد ہے علمناک من لدنا علماً۔

عالم چار قسم میں منقسم ہو گیا، دو مرتبہ و دو مرتبہ امکان میں۔ مرتبہ و دو مرتبہ کی دو قسموں میں سے ایک قسم علم، ذاتِ وجود پر حضورِ وجود کا انکشاف ہے جس پر ”علم“ دلالت کرتا ہے، یہ علم عینِ ذاتِ واجب الوجود ہے۔ دوسری قسم وجود پر موجود کا انکشاف ہے، جس پر ”عالمیت“ کا اطلاق صادق آتا ہے، یہ علم زائد از ذات اور غیر ذات ہے، اسے علم کثیر بھی کہہ سکتے ہیں اور اس پر شدت و زیادت کا اطلاق کر سکتے ہیں، اہم بمبالغہ جو کثرت پر دلالت کرتا ہے (جیسے ”علام“) اسی مرتبہ علم پر راست آتا ہے وہ علم جو عینِ ذات ہے نسبت کثرت و قلت سے برتر ہے، اور اس میں ”ابلیغیت“ بھی عینِ ذاتِ علم ہے۔

مرتبہ امکانی کی دو قسموں میں سے ایک قسم ”علم قلیل“ ہے، یعنی موجود پر موجود کا انکشاف، یہ علم کوئی ہے جو قطعاً حادث اور قابلِ حصول ہے، اور بارگاہِ ایزدی سے تمام ذی نفوس کو اپنی تعلیم عام کے ذریعہ سے عطا کیا گیا ہے۔

دوسری قسم ”علم لدنی“ ہے یعنی موجود پر وجود کا انکشاف، یہ علم حق سبحانہ و تعالیٰ خاص خاص بندوں کو عنایت فرماتا ہے۔

الہام کی دو قسمیں ہیں الہام عام اور الہام خاص۔

**الہام**

”ہم حقیقی بمقتضائے“ لا تختص ذرۃ الاباذن اللہ“ ہر موجود کے حال پر دو اہم جو فیضان فرماتا رہتا ہے اُسے ”الہام عام“ کہتے ہیں، اگر وہ موجود ذی علم نہیں ہے تو اُس امر الہامی کو میل طبعی کہتے ہیں، اور اگر ذی علم ہے تو ارادہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، کیونکہ الہام کے لغوی معنی ہیں ”دلیں ڈال دینا“ باقتضائے ”وما تشاؤون الا ان یشاء اللہ“ اس الہام عام سے شخص مستفید ہوا ہے، یہ الہام اولین ہے جو بارگاہ جامع الجامعین سے تمام ذی نفوس کو پہنچتا ہے اور اُن کے دلوں میں ارادے پیدا کر دیتا ہے۔

اس ارادے کا اطلاق فعل اور ترک فعل دونوں پر ہوتا ہے۔

الہام ثانی اُنکی تفریق سے پیدا ہوتا ہے وہ خیر و شر کو ممتاز کرتا اور ہر امر کا نیک و بد سمجھاتا ہے۔ ”وفض و ما سویہا فالہم ما فجورہا و تقویہا قد افلح من نہکھا و خذ خاب من دسیہا“

الہام خاص وہ ہے کہ خدائے بزرگ و برتر بلا دخل فکر و اندیشہ اور بلا توسط حواس قُرب مع اللہ کی حالت میں بندگان خاص کے قلوب پر القافرماتا ہے، اُن کے سائر نفس سے یہ نجات بے صدا منتشر ہونے لگتے ہیں۔

اولیاء کاملین کی ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے، وہ کبھی اپنی ہستی کو درمیان میں حائل نہیں کرتے اور آئینہ کی طرح ”ما یظن عن الہوی“ کا مرتبہ حاصل

کرتے ہیں، ایسے اصحاب کے تمام ملفوظات الہامات الہی اور شاہدہ و وفات پر مبنی ہوتے ہیں۔

بعض اوقات خدا کے تعالیٰ ملائکہ کے واسطہ سے آواز و صوت کے ساتھ بھی اپنے اولیاء کو اپنا پیغام پہنچاتا ہے اور اسے ”صدائے سروش“ بھی کہتے ہیں، اس سروش یا صدائے غیبی کا احساس سماعت ظاہری سے بھی ہوتا ہے، لیکن اکثر یہ آوازیں گوشِ باطنی یعنی گوشِ دل سے سنی جاتی ہیں۔

**کشف** کشف کے لغوی معنی کشادہ اور برہنہ کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں بلا واسطہ ظاہری و باطنی محض فیضانِ الہی سے نفسِ انسانی پر کسی امر کے منکشف ہو جانے کو ”کشف“ کہتے ہیں۔ زبانِ نبوی میں اسے ”فراست“ کے ساتھ بھی تعبیر کیا گیا ہے، ارشاد ہے:-

”اتقوا من فراست المؤمن فانہ ینظر بنور الرحمن“

مؤمن کے کشف سے خوفزدہ رہو، وہ نورِ الہی کے واسطہ سے دیکھتا ہے

مؤمن سے مراد ہے ”ولی“۔ ارشادِ باری ہے:-

”ان ولی اللہ الذین امنوا“

مومنین خدا کے ”ولی“ ہیں۔

اولیاء حقیقتاً مکمل ایمان والوں کو کہتے ہیں۔

**کرامت** لغت کے اعتبار سے تکریم و تعظیم کو کرامت کہتے ہیں اور اصطلاحاً نفوسِ کاملہ انسانیہ سے کوئی امر اس طرح واقع ہونا کہ عوام اُس کے معائنہ اور

مشاہدہ سے متعجب اور متحیر ہو جائیں اور اُس پر قادر نہ ہوں، کرامت کہلاتا ہے۔  
 ”کشف کی چار قسمیں ہیں: کشفِ کوئی، کشفِ الہی، کشفِ ایمانی اور کشفِ عقلی“  
**کشفِ کوئی** | کشفِ کوئی یہ ہے کہ کائناتِ مادی کے حالات سے بعض کا  
 انکشاف ہو جائے۔ یہ کشف عبادات و ریاضاتِ بدنی کا نتیجہ ہے اور اعمالِ صالحہ  
 کی برکت سے عالمِ رویا اور مراقبہ میں رو پزیر ہوتا ہے، اس کا تعلق زیادہ تر تزکیہٴ نفس  
 سے ہے۔

کسی ہونے والی یا نہ ہونے والی بات کا وقوع سے پہلے معلوم ہو جانا، غیر  
 موجود اشخاص کا حال دریافت کر لینا، جو واقعات و معاملات چشمِ ظاہری سے  
 مخفی ہیں انہیں نورِ چشمِ باطنی سے مشاہدہ کر لینا، یہ اور اسی قبیل کے دوسرے  
 واقعات کشفِ کوئی کے ذیل میں جگہ پائیں گے۔

**کشفِ الہی** | کشفِ الہی سے یہ مراد ہے کہ عالمِ مجردات کے احوالِ قلب  
 پر منکشف ہو جائیں، یہ کشف اشغال و اذکارِ باطنی کا ثمرہ ہے اور حالاتِ کیفیات  
 قلبی کی برکت سے حاصل ہوتا ہے، یہ بالکل تصفیہٴ قلب سے متعلق ہے۔

ذات و صفات اور اسماءِ الہیہ سے متعلقہ حقائق و معارف، عالمِ ارواح و  
 ملائکہ کا کشف اور کشفِ قبور و کشفِ قلوب وغیرہ، کشفِ الہی کے افراد کہے  
 جاسکتے ہیں۔

**کشفِ ایمانی** | کشفِ ایمانی سے یہ مراد ہے کہ نورِ ایمان کے واسطے سے  
 عالمِ غیب کا کوئی واقعہ منجلی ہو جائے، خواہ وہ مادیات سے متعلق ہو یا مجردات سے۔  
 یہ کشف قوتِ ایمان، یقینِ کامل اور اعتقادِ جازم کا نتیجہ ہوتا ہے اور تجلیاتِ وحانی

اور کمالاتِ نبوت کے قُرب کی دولت حاصل ہونے سے متعلق ہے، خاص الہامات کے ساتھ مشرف ہونا، ملائکہ کے ساتھ مکالمہ، شبِ قدر اور برکاتِ رمضان کی عالمِ مثال میں بصورتِ انسانی زیارت، اور انبیاء و اولیاء کی ارواح سے ملاقات وغیرہ اس کشف میں داخل ہیں۔

**کشفِ عقلی** | موجوداتِ مادیہ یا موجوداتِ مجردہ کے بعض احوال کا نورِ عقل سے معلوم ہونا "کشفِ عقلی" کہلاتا ہے، یہ کشف صوفیاء حکما کو بھی ہوتا ہے۔ جسے "اشراق" کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔

یہ ذکاوتِ ذہن اور قوتِ عقلیہ کے قولے شہوانیہ پر استیلاء کا اقتضار ہے اور عقل کی صوابدید اور قوتِ فکر یہ کے مطابق تہذیبِ اخلاق سے متعلق ہے۔ یہ کشف، مسائلِ حکمتِ نظریہ و عملیہ اور علومِ طبیعیات و ریاضیات والہیات کے انکشاف پر نیز ان کے مماثل انکشافات پر مشتمل ہے۔

کرامت کی بھی چار قسمیں ہیں:-

کرامتِ عامہ، کرامتِ خاصہ، تصرف اور خرقِ عادت،

کرامتِ عامہ | کرامتِ عامہ کے حصول کی قابلیت تمام تر نفوسِ انسانیہ کو عطا فرمائی گئی ہے۔

"لقد کرمنا بنی آدم"

ہم نے اولادِ آدم کو کرامت عطا کی

یہ کرامت استعداد کے موافق و تقاضاً ہر شخص سے رونما ہوتی رہتی ہے، خواہ صاحبِ معاملہ کو اس حال سے خبر ہو یا نہ ہو، اس میں ایمان بھی مشروط نہیں ہے



اس قسم کی کرامت اگر کفار سے ظاہر ہو تو اُسے ”استدراج“ کہتے ہیں۔ اور عوام المؤمنین سے صادر ہو تو اُسے ”مونت“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ خالق برتر کا تمام بنی نوع انسان پر ایک عام احسان ہے اور یہ اُسی کرامت کے کرسٹھے ہیں کہ عوام الناس سے بعض معاملات ایسے صورت پذیر ہو جاتے ہیں کہ وہ خود متحیر رہ جاتے ہیں، اور اُسے محض تائید غیبی خیال کرتے ہیں۔ بعض بیدین اسے صرف اتفاق کے ذیل میں شمار کرتے ہیں، اور بعض بے توہی یا دوسرے امورِ مکتسبہ کے ساتھ تشابہ اور خلط ملط ہونے کی وجہ سے اُس کا ادراک ہی نہیں کرتے، اور اگرچہ بظاہر یہ واقعہ عام واقعات سے ممتاز نہیں ہوتا۔ لیکن حقیقتاً وہ ان پر ایک انعامِ الہی ہوتا ہے۔

**کرامتِ خاصہ** | دوسری قسم کی کرامتِ خاصہ ہے، جو بمقتضائے

اللہ یختص برحمۃ من یشاء

اللہ اپنی رحمت سے جسے چاہتا ہے مخصوص کرتا ہے

اولیاء و انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے، اس میں ذاتِ باری کے ساتھ قُرب شرط ہے۔ اگر یہ قُرب قُربِ نبوت ہے تو اس کرامت کو معجزہ کہیں گے اور اگر قُرب ولایت ہے تو کرامت۔

**تصرف** | قوتِ تصرفِ بجانب اللہ بمقتضائے ”انی جاعل فی الارض خلیفۃ“

تمام عالم کے ہیولیٰ میں خلفاءِ الہی کے نفوسِ کاملہ کو عطا ہوتی ہے۔ کرامت اور تصرف میں فرق یہ ہے کہ کرامت ایک امرِ وہبی ہے جس میں صاحبِ کرامت کے نفس کو دخل نہیں ہے، بلکہ اکثر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ اہل کرامت کو خبر بھی

نہیں ہوتی اور تائیدِ الہی سے لوگوں کے روبرو کرامت کا اظہار ہو جاتا ہے اور یہاں حقیقتاً ”یعنی من یشاع“ پورا پورا صادق آجاتا ہے۔

اس کے برخلاف تصرف میں صاحبِ تصرف کا ارادہ و ہمت نفس بھی شامل ہے اور قصداً رونما ہوتا ہے۔

اگر تصرف ”قربِ نبوت“ کے واسطے اور نبیؐ کے ارادہ و قصد سے ظہور میں آیا ہو، تو اُسے ”بینۃ“ کہہ سکتے ہیں، ایسی صورت میں ”عام“ بول کر ”خاص“ مراد لیا جائے گا کیونکہ بینۃ کے معنی ہیں ”ذیل روشن“ اور کسی مسکت معجزہ کا قصد و ارادہ سے صادر ہونا روشن ترین دلیل ہے۔ ”بیناتِ اجماعی“ کا تعین قرآنِ حکیم کے ارشاد سے ہوتا ہے۔

”جاءتھم رسلھم بالبینات“

اگرچہ بینات معجزات وغیرہ سے عام تر ہے لیکن تقسیم و تفریق کے لئے جبکہ گانہ ممتاز کر کے تذکرہ کیا گیا۔

اور اگر تصرف ”قربِ ولایت“ کے وسیلہ اور ولی کے قصد و ارادہ سے وقوع پذیر ہوا ہے تو اُسے تصرف ”کیس“ گے۔ اور اولیاء کے تصرفات محتاجِ تشریح و توضیح نہیں ہیں۔

**خرقِ عادت** کسی کامل النفس انسان سے عادتِ الہی کے خلاف کوئی امر واقع ہونا خرقِ عادت کہلاتا ہے۔ اگر بلا قصد و ارادہ ہو تو کرامات یا معجزات میں داخل ہے اور اگر قصد و ارادہ کو بھی دخل ہے تو تصرفات یا بینات میں شامل ہے۔

لفظ ”کرامت“ عام ہے، اس کا اطلاق تصرفات اور خارق العادات پر

بھی ہوتا ہے لیکن تصرف و خرق عادت، کراماتِ غیہ تصرفیہ اور اسوائے خارق العادہ کیلئے مستعمل نہیں۔

جس طرح ظہورِ کرامت و تصرف کی قدرت بارگاہِ ایزدی سے نفوسِ کاملہ ہی کو عطا ہوتی ہے اسی طرح کرامت و تصرف کے معائنہ قوت بھی صرف کامل انفسِ اصحاب کو القا کی جاتی ہے لہذا اگر عطا و القا کی حالتیں ایک زمانہ میں مطابق واقع ہو جائیں اور قبول کرنے والے کے ساتھ ہی ”شیء مقبول“ جمع ہوگئی تو کرامت و تصرف کا ظہور اور اُس کا قبول دونوں واقع ہو جاتے ہیں اور اگر اجتماع و مطابقت کا وقوع نہ ہوا تو کرامت و تصرف خارج میں عملاً صورت پذیر نہیں ہوتے، اگرچہ اُس شخص کے نفس میں بالقوت مستور و موجود ہوں۔ اور اگر بالفرض کرامت کا وقوع ہو بھی تو کسی شخص کو وہ کرامت کرامت ہو کر نظر نہ آئے گی۔ یا مثلاً کسی شخص کو قبولِ کرامت و تصرف کی قوت القا ہوئی، لیکن کسی صاحبِ کرامت و تصرف کے ساتھ اُس کا اتصال و اجتماع نہ ہو سکا تو وہ خود بخود کرامت و تصرف کا معائنہ نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جنابِ رسالت پناہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دستِ مبارک میں سنگریزے تسبیح خوانی کرتے تھے اور یہ حضرات اُس تسبیح کو سُنتے اور اُس کا ادراک کرتے تھے۔ اُس کے برخلاف دوسرے اشخاص کے ساتھ یہ معاملہ ظہور پذیر نہ ہوا اور انہوں نے نہ کچھ سنا اور نہ انہیں سنگریزوں کی تسبیح خوانی کا علم ہوا، اگرچہ قدرتِ الہی کبھی معطل نہیں رہی جیسا کہ ”کل یوم ھو مخفی شان“ سے پتہ چلتا ہے، لیکن چشمِ حقیقت بین اور گوشِ اسرارِ نبوتِ شریف کے نصیب ہوتے ہیں۔

”وَالَّذِينَ آمَنُوا بِحُجَّتِهِ لَقَدْ نَجَّاهُمُ مِنَ غَحَاقٍ لَا تَنَالُهُمْ“

کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو حمد باری کی تبلیغ خواں نہ ہو لیکن تم ان کی تبلیغ نہیں سمجھتے۔

**وحی** وحی کے لغوی معنی ہیں نامہ، اشارات، پیغام، دل میں ڈالنا، پوشیدہ بات، تحفہ اور جو چیز دوسرے کی طرف ڈال دیں۔ اسکی بھی دو قسمیں ہیں، وحی خاص اور وحی عام۔

وحی عام الہام عام کی طرح تخصیص نہیں رکھتی، جیسا کہ جناب باری نے ارشاد فرمایا ہے۔ ”وَحْيِي فِي كُلِّ مَسَاءٍ اَمْرًا“ ادھیٰ رابک الی النخل۔

وحی خاص خصوصیت کے ساتھ انبیاء پر جبریلؑ کے واسطے سے نازل ہوتی ہے، اور یہ نبوت کا خاص معاملہ ہے کہ جناب باری سے بلا مدخلتِ حواس اور بلا مشارکتِ قصد و تکلف صرف اپنے اجتباب و انتخاب کی بنا پر انبیاء کو حقائق غیبیہ سے مطلع کیا جاتا ہے۔

وحی خاص کا قبول کئی طرح وقوع پذیر ہوتا ہے، مثلاً عالم خواب میں جب نفس استعمالِ حواس سے معطل ہو جاتا ہے، یا عالم بیداری میں۔

عالم بیداری میں یا تو روح القدسؑ رسول کے قلب پر نازل کرتے تھے یا بالمشافہ اگر کہہ دیتے تھے، کبھی اشارتاً و کنایتاً کبھی بغیر کسی شخص کے نظر آئے آواز آ جاتی تھی۔

”مَا كَانَ لِلْبَشَرِ اَنْ يَكْلَمَهُ اللّٰهُ الْاَوْحٰی اَوْ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ“ اویہا سل رسول

فیوحیٰ باذنه ما یشاء، انہ علیٰ حکیم۔

(کسی انسان کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے کہ اُس سے اللہ کلام کرے مگر بذریعہ وحی کے یا پس پردہ کسی

رسول کو بھیجنا ہے اور وہ اذن الہی سے جو خدا چاہتا ہے وہ پیغام پہنچا دیتا ہے، بے شک خدا برتر و دانا ہے) وحی کی یہ خاص قسم (جو جبریلؑ کے واسطے سے ہوتی تھی) حضرت خاتم الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد موقوف ہو گئی، یہاں تک کہ اب معنی عام کے اعتبار سے وحی کا اطلاق نامناسب ہے تاکہ معنی خاص کا احتمال و اشتباہ پیدا نہ ہو اور لفظاً و معنیاً جادہ ادب سے تجاوز نہ ہو۔

البتہ الہام و القا اور رویا و صادقہ باقی رہ گئے ہیں جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔  
 ”ان الوحي قد اس قفح وانما يلقي الرؤيا الصادقة جزء آمن اجزاء النبوت“  
 (وحی (رسول اللہ کے بعد) مرتفع ہو گئی، البتہ رویا، صادقہ و نبوت کا ایک جزو ہیں باقی رہ گئے)

**تجلی** تجلی کے معنی انکشاف اور ظاہر ہو جانے کے ہیں، مقلوب پر ہو یا چشم ظاہری پر۔

جو انکشاف عالم غیب سے قلب پر ہوتا ہے اُسے ”تجلی وجدانی“ کہتے ہیں اور جو آنکھوں سے دیکھا جاتا ہے اُسے ”تجلی شہودی“ کہتے ہیں، انہیں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔

تجلی وجدانی، یا حالی ہوگی یا کشفی۔

اگر غلبہ حال اور اُسکی قوت انکشاف کا سبب ہو جائے تو یہ ”تجلی حالی“ ہے، جیسے منصور نے فرط شوق، کثرتِ طلب اور شدتِ تصور سے اپنے اندر تجلی حق دیکھ کر اُسے اپنا عین سمجھا اور ”انا الحق“ کہہ اٹھا۔

اس حالت میں امر معلوم کا واقعہ کے مطابق ہونا ضروری نہیں، ممکن ہے کہ مطابق ہو اور یہ بھی ممکن کہ مطابق نہ ہو، لیکن یہ صاحبِ حال قائل اپنے قول

میں صادق آتا ہے، کیونکہ جو کچھ اُسے دکھلایا گیا اسی کے ساتھ لب کشائی کی۔  
 ”تجلی کشفی“ میں غلبہ حال اور اُسکی شدت، سبب انکشاف نہیں ہوتی، بلکہ  
 صفائے نفس اور جلالے قلب انکشاف حقیقت کا سبب بن جاتی ہے اور اصل  
 واقعہ دکھلاتی ہے، جسے ہر ایک کوتاہ بین نہیں دیکھ سکتا۔

اس میں خبر کا واقعہ سے اختلاف جائز نہیں ہے ”ما کذب الفواد وما حیا“  
 تجلی شہودی یا نوری ہوگی یا صوری۔

نوری وہ ہے کہ اُس میں شکل و ہیئت نہ ہو، اور نورِ خالص ظاہر ہو، یہ تجلیات  
 نورانیہ حسب استعدادات و اوقات و اختلاف لطائف سہ گانہ (نفس،  
 قلب، روح) سالکوں کو مختلف اقسام اور متعدد رنگوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔  
 یہ تمام رنگ جناب نور الانوار کے رنگ ہیں، جو نور وجود ہے اور مظاہر  
 کے لباس میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

ان تجلیات کے شہود کے وقت صاحب معاملہ کو جہت اور غیر جہت تنزیہ  
 اور تشبیہ کا لحاظ نہیں ہوتا، جسکی بنا پر وہ اشکالات جو ناواقفوں کو ذات باری  
 کے متعلق رونما ہوتی ہیں، اُسکے اطمینان خاطر کو زائل کر سکیں۔

تجلی صوری وہ ہے کہ تشخصات و تشکلات میں ہو، کسی شکل مخصوص یا شخص معین  
 میں ہو، جیسے ”رأیت ربی علی صورت الامرء“ یا مطلقاً تمام تشخصات و تشکلات  
 میں، جیسے ”ما رأیت شیئاً الا ورایت اللہ فیہ“۔ قرآن سے بھی اسکی تائید  
 ہوتی ہے۔ ”الا انھم فی مریة من لقاء ربھم الا انھ بکل شیء محیط“

تنزیہ و تشبیہ | تنزیہ کی دو قسمیں ہیں، تنزیہ حقیقی اور تنزیہ اضافی، بالاطلاق

سلب اضافات کو تنزہ مطلق کہتے ہیں، اضافات تشبیہیہ ہوں یا اضافات تنزیہیہ  
 ”مرتبہ تنزہ مطلق میں تنزہ و تشبہ عین یکدگر ہیں، یعنی سلب  
 اضافات تشبیہیہ کے اعتبار سے تنزہ اعتباری میں محسوب  
 ہیں، اور سلب اضافات سلبیہ کے لحاظ سے تشبہ اضافی  
 میں داخل ہیں، ورنہ ارتقاع نقیضین لازم آتا ہے جو  
 محال ہے۔“

یہ تنزہ جناب باری کا وصف ذاتی ہے، اور بارگاہ احدیت کے  
 شہوات ذاتیہ میں سے ہے، یہ معنی لازمی کے ساتھ باب تفعیل سے ہے اور  
 غیر ذات نہیں ہے بلکہ عین ذات ہے، یہ دو سکر تمام مراتب تنزیہیہ کا  
 منشاء انتزاع ہے۔

نبتہائے تشبیہیہ کے سلب کو تنزہ اضافی کہتے ہیں، اس تنزہ مقید میں تنزہ تشبہ  
 سے جدا و مغایر ہے، یہ تنزہ ذات باری کا امر وصفی اور اس کے افعال وصفیہ  
 میں سے ہے، اس مرتبہ کو مرتبہ تنزیہ کہہ سکتے ہیں، جو متعدی معنی کے ساتھ  
 باب تفعیل سے آیا ہے اور زائد از ذات ہے، اور امور منترعہ و معقولات ثانویہ  
 سے ہے۔

اسی طرح تشبیہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم تشبیہ حقیقی ہے، مطلقاً ایجاب اضافات کو تشبہ حقیقی کہتے ہیں، یہ  
 اضافات تشبیہیہ ہوں یا تنزیہیہ، اس مرتبہ تشبہ مطلق میں بھی اسی طرح تنزہ و تشبہ  
 عین یکدگر ہیں، یعنی ایجاب اضافات تشبیہیہ کے لحاظ سے مرتبہ تشبہ اضافی

میں داخل ہیں، اور ایجابِ اضافاتِ سلبیہ کے اعتبار سے مرتبہ تنزہ اعتباری میں محسوب ہیں، یہ تشبہ حق تعالیٰ کا وصف ذاتی ہے اور اُس کے مشکوناتِ ذاتیہ سے ہے، بلکہ حقیقتاً وہی ایک مرتبہ ہے جسے بلحاظِ باطن تنزہ مطلق کہا جاتا ہے اور بہ اعتبارِ ظاہر تشبہ مطلق۔

تشبہ مطلق جو وجود کا ظاہری پہلو ہے دوسرے تمام مراتبِ تشبیہیہ کا منشاء انتزاع ہے۔

تشبہ کی دوسری قسم تشبہ اضافی ہے اور وہ اضافاتِ تشبیہیہ کے ایجاب سے عبارت ہے، اس مرتبہ تشبہ مقید میں تشبہ و تنزہ دو جداگانہ اور مغائر اوصاف ہیں، یہ تشبہ جنابِ باری کا امر وصفی، اور اُس کے افعال و صفیہ میں سے ہے، اس مرتبہ کو مرتبہ تشبیہ کہہ سکتے ہیں نہ تشبہ، یہ ذات پر زائد اور معقول ثانی ہے۔

تنزیہ و تشبیہ کے یہ دونوں مرتبے جو تنزہ و تشبہ سے پست ہیں، دائرہ امکان سے کئی درجہ برتر ہیں، اور مقتضیاتِ اسماء و صفاتِ الہیہ میں محسوب ہیں، یہ تمام مجردات و مادیات اور عالمِ غیب و شہادت کے اصول کے رنگ میں ہیں۔ انسان جو امر مجرد و مادی کا مجموعہ ہے اپنے ادراک اور اپنی استعداد کے موافق مرتبہ تنزیہ و تشبیہ سے بہرہ ور ہوتا ہے، یعنی اس کا ظاہر اپنی لیاقت کے مطابق تجلیاتِ تشبیہیہ سے حصہ پاتا ہے اور اس کا باطن اپنی حیثیت کے بقدر مراتبِ تنزیہیہ سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔

لیکن مراتبِ تنزہ و تشبہ ذاتی کو خدا ہی خوب جانتا ہے، ہم صرف یہ کہہ



سکتے ہیں۔

”لا اِحصٰی ثَناءٌ عَلَیْکَ اَنْتَ کَمَا اَثْنٰیث عَلٰی نَفْسِکَ“  
(میں تیری پوری پوری تعریف نہیں کر سکتا تو ویسا ہی ہے جیسا خود تو نے اپنی تعریف کی)

## ذات

جب کسی کا علم اور کسی کی عقل ”ذات بے کیف“ تک رسا نہیں تو چشم و بصارت کی کیا مجال ہے کہ اس کو دیکھ سکے۔ لائندرا کہہ لایبصار۔  
اگرچہ بصارت کی طرح بصیرت بھی ادراک ذات سے محروم ہے اور عقول و افہام کاملہ کو اس مرتبہ میں عجز کا اقرار کرنا پڑتا ہے، اور موجودات ممکنہ میں سے کوئی بھی کُنہ ذات الہیہ تک نہیں پہنچا یہاں تک کہ افضل مخلوقات سرور کائنات صل اللہ علیہ وسلم نے بھی ”معارفناک حق معرفتناک“ (ہم جیسا حق ہے ویسا تجھے نہیں پہچان سکے) فرمایا، نیز چشم باطن بھی اس مقام میں چشم ظاہر کی طرح محو حیرت ہے اور موسیٰ علیہ السلام کی طرح وہی ”لن تتراخٰی“ کا جواب پاتی ہے۔ لیکن اسماء و صفات کے وسائل اور اعتبارات کے واسطہ سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُسی کا نور ہے جو ”نور ہر نظر“ بنا ہوا ہے، اور ظاہر و باطن ہر جگہ جلوہ گر ہے۔  
نگاہ چشم ظاہری بھی اُسی سے روشن ہے۔

جن لوگوں کو ”یومنون بالغیب“ کے ساتھ بتاوت دی گئی ہے وہ ایسے لوگ ہیں جو مرتبہ ذات کو دراء الوراہ اور غیب الغیب جانتے ہیں۔ ویدہ دہن،

بے ادب اور موحد نما الحاد مشرب اشخاص کی طرح ہر انسانی ذلیل چیز کو ذات ربّی کا مظہر نہیں کہتے ہیں، مخلوقات میں ذات پاک کے حلول وغیرہ کو جائز نہیں سمجھتے وحدت در کثرت کے شہود کو گرفتاری بہ ماسوا خیال کرتے ہیں، اور مطالعہ ہمہ اوست کو غفلت عن اللہ جانتے ہیں، اُس ذات مقدس کو تمام اضافات و اعتبارات سے بے نیاز و منترہ یقین کرتے ہیں، بندوں کی کیا قدرت ہے کہ ذات خالق بیچوں کے سمجھنے کا ادعا کریں اور ہم جیسے قاصرین کی کیا طاقت کہ اُسکی کُنہ دریافت کرنے کا ارادہ کر سکیں۔

عقل میں جو گھر گیا لا انتہا کیونکر ہوا جو سمجھ میں آ گیا پھر وہ خدا کیونکر ہوا

## صفات

علماء ظاہری نے صفات حق کی یوں تحقیق کی ہے کہ اشعری سات صفات کے قائل ہیں، اور ماتریدی آٹھ صفات کے۔

اشاعرہ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام کو صفات الہیہ کی صف میں جگہ دیتے ہیں، اور ماتریدی تکوین کو بھی ان میں شامل کر کے اُسے صفات حقیقیہ سے شمار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تکوین، قدرت کے بعد اور قدرت سے جداگانہ ایک مستقل صفت ہے اسلئے کہ قدرت میں فعل و ترک فعل دونوں صحیح ہیں، اور ”تکوین“ میں ”فعل“ متیقن ہے، قدرت ارادہ پر مقدم ہے، اور تکوین ارادہ کے بعد ہے۔

یہ تکوین استطاعت مکلف کے مشابہ ہے، جسے علماء نے مقرون بفعل قرار دیا ہے، اور صفت قدرت و ارادہ کے بعد سمجھا ہے، اسلئے کہ قدرت فعل و ترک فعل دونوں کو جائز رکھتی ہے، اور ارادہ صرف ایک کو ترجیح دیتا ہے ترجیح ارادہ کے بعد ایجاد تکوین سے تعلق رکھتی ہے۔

ان کا قول ہے کہ اگر قدرت کا اثبات نہ کیا جائے، جو طریق کو جائز رکھتی ہے تو ایجاب لازم آتا ہے، اور اگر تکوین کا اثبات نہ ہو تو ایجاد غیر مستند رہتا ہے، اس لئے کہ قدرت ایجاد کو صرف جائز قرار دیتی ہے اور تکوین اس کو غیر مشتبہ طور پر لازم کر دیتی ہے، لہذا علماء مائتدییہ کی تحقیق کے مطابق اثبات تکوین سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

مائتدییہ صفت تکوین کو بھی صفات حقیقیہ کے منجملہ شمار کرتے ہیں، اور دوسری صفات اضافیہ (جیسے احیاء، امات، اور تزیین وغیرہ) کو اُسی صفت کی جانب راجع سمجھتے ہیں، اور اشاعرہ ان تمام صفات اضافیہ کو صفت قدرت سے متعلق تصور کرتے ہیں۔

یہ دونوں قسم کے علماء اظہار، ان سات یا آٹھ صفات حقیقیہ کے ماسواً جنہیں یہ ”اہمات صفات“ کہتے ہیں، اپنے نزدیک قدر کی طرح بلا ضرورت تکثر صفات کے قائل نہیں ہیں۔

صوفیہ اور دوسری جماعات باطلہ کثرت قدما سے گریز کر کے اور صفات حقیقیہ کی نفی کر کے ایک ذات کے قائل ہوئے ہیں، لیکن چونکہ تحقیق عالم کیلئے صفات سے چارہ کار نہ تھا، مجبوراً علم کے ضمن میں ثبوت صفات اعتباری کے قائل

ہوئے، اور ذاتِ احدیت کے تنزلاتِ خمسہ یعنی مرتبہ وحدت، واحدیت اور اُحّٰی، مثال اور شہادت کے قائل ہوئے۔

ان کے برخلاف حکما نے اس ذاتِ معرا از صفات کیلئے ایک فعلِ ایجابی ثابت کیا، جسے ”صادرِ اول“ یا ”عقلِ اول“ کہتے ہیں، عقلِ اول میں دو افعال کی قابلیت پاکر اُس کو فلکِ اول اور عقلِ دوم کا خالق قرار دیا، اور عقلِ دوم سے فلکِ دوم اور عقلِ سوم! اسی طرح عقلِ نہم فلکِ نہم اور عقلِ دہم کی پیدائش کا اثبات کرتے ہیں اور اس جہانِ حادث کا (جسے وہ اپنے خیال میں قدیم و برقرار تصور کرتے ہیں) تمام کار و بار عقلِ اول کے حوالہ کرتے ہیں اور تمام لا تعداد مخلوقات کو انھیں نو دس مراتب سے پیدا شدہ سمجھتے ہیں۔

اگرچہ ہم ان لامذہب حکما کی تحقیقات پر یقین نہیں رکھتے، لیکن انھوں نے اپنی عقل اور تحقیق کے مطابق ایک حسابی بات کہی ہے۔

اسکے برخلاف متکلمین نے جو سات یا آٹھ صفات کے قائل ہوئے یا صوفیاء جو دیہ نے جو تنزلاتِ خمسہ کے قائل ہیں اور ان تمام بے شمار مخلوقات و آیات کو ان ہی سات، آٹھ یا پانچ مراتب سے مستخرج تصور کرتے ہیں، کوئی حسابی معقول بات بھی نہ کہی، کیونکہ اشکالِ ہندسہ ۹ تک ہوتی ہیں اور یہی ۹ صورتیں اکائی، دہائی، سیکڑہ اور ہزار میں جلوہ گر ہوتی ہیں، لہذا استخراجِ شمار اور حساب لا تعداد و لا تحصی کیلئے اُن کے اصول اور مادہ سے (جو ۹ ہے) حساب لگانا ناگزیر ہے چنانچہ بعض محققین نے صفتِ نہم وجود کو کہا ہے جو صفتِ اول ہے۔ اس ضابطہٗ حسابی کے مطابق تمام اَوّالِ الباب کو چاہیے کہ جملہ مخلوقات علوی

وُفلی، اور انوار و آثارِ جمالی و جلالی کو جو لا تعداد بے شمار ہیں ان ہی ۹ صفاتِ حقیقیہ  
ثبوتیہ کے مقتضیات و آثار سے سمجھیں اور اس ذاتِ بے ہمتا کو عالمِ دہلِ عالم  
کی نسبتوں سے مستغنی یقین کریں۔ وجود، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمیع  
بصر، کلام، تکوین۔

تو ذکرِ حق کن و قدرتی صفاتِ ذاتِ مہیں کہ عاقلانِ ہمہ اینچا چوست خاموش اند

## اسماء

اسماءِ الہی چار اقسام کے ہیں، قدوسی، صفاتی، جمالی اور جلالی، دوسرے  
لوگوں نے بیان کیا ہے کہ اسماءِ تین قسم کے ہیں۔

۱۔ جنہیں بہ اعتبارِ ذاتِ بے ہمتا و امرِ عدیمیت، اسماءِ ذات کہتے ہیں، جیسے  
اسم اللہ، رحمن اور ہو۔

۲۔ جن کا تعقل غیر کے تعقل پر موقوف نہیں ہے، انہیں بہ اعتبارِ امرِ وجوبی  
اسماءِ صفاتی کہتے ہیں، جیسے حی و قیوم اور سمیع و بصیر۔

۳۔ جن کا تعقل غیر کے تعقل پر موقوف ہے، جیسے خالق و رازق و غنیہ،  
انہیں اسماءِ فعلی کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔

مرتبہ ذات کوئی نام اور کوئی تعین نہیں رکھتا، احادیث میں جو یہ  
اسمِ اعظم آیا ہے کہ اسمِ اعظم کو ہر شخص نہیں جانتا، اُس سے اُسی مرتبہ وجود  
کا اسمِ اعظم مراد ہے جو بے شمار برکات و فیوض کا حامل ہے اور جسے ہر عالم خام خیل

نیم ملا اور ناہم سا لک شناخت نہیں کر سکتا، جنابِ احدیت کے اس اسمِ پناہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمِ ذات نہیں فرمایا ہے بلکہ اسمِ اعظم فرمایا ہے یعنی وہ ایسا اسم ہے جس کا مرتبہ اُن اسماء میں گرامی تر اور بلند تر ہے، اوجیہ ماثورہ میں اس اسمِ گرامی کے ذریعے سے اس طرح دُعا مروی ہے۔

”اللھم اسْأَلْکَ بِاسْمِکَ الْمَلْکُونِ الْخَزَوْنِ، اللھم اسْأَلْکَ بِکُلِّ اسْمٍ هُوَ لَکَ سَمِیْتٌ بِہِ نَفْسُکَ اَوْ اَنْزَلْتَهُ فِی کِتَابٍ اَوْ عَلِمْتَهُ اَحَدًا مِنْ خَلْقِکَ اَوْ اسْتَنْشَرْتَ بِہِ فِی عِلْمِ الْغَیْبِ عِنْدَکَ“

واقعہ یہ ہے کہ ذاتِ بے ہمتا کا کوئی نام اور کوئی نشان متعین نہیں ہے، یہ آیت اس حقیقت کا اظہار کرتی ہے۔

قُلْ اَدْعُوا اللّٰهَ اَوْ اَدْعُوا الرَّحْمٰنَ، اِیْمَا تَدْعُوْا ذٰلِہٖ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی“  
پس جنابِ باری کی ہر ایک صفت جامعِ جمیع صفات ہے۔ اسی طرح اُس کا ہر ایک اسم تمام اسماء کے آثار کا جامع ہے، اور ہر ایک اسم سے اُس اسمائے بے اسم کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے، اور ہر ایک صفت کے مفہوم سے اُسکی ذاتِ بیچوں مراد لی جاتی ہے، نہ یہ کہ کسی اسم کے پڑھنے یا کوئی نام لینے سے کوئی صفت یا کوئی مرتبہ الہیہ مقصود ہو کیونکہ یہ کفر و الحاد ہے، تعدد و تکثر کو اُس واحدِ حقیقی میں گنجائش نہیں ہے نہ اُس مرتبہ بیچوں مطلق میں الحاد و حلول جائز ہے۔



## بحث عین و غیر

صوفیوں وغیرہ کے بعض فرقے ذات و صفات کی عینیت و غیریت یا نفی صفات کے قائل ہوئے ہیں، اور علماءِ ظاہری نے فضولِ جبرأت کر کے صفات کو زائد از ذات قرار دیا ہے، لیکن ان لوگوں کے یہ مکشوفات اور انکی یہ تحقیقات احادیث و آیات سے پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتیں، صوفیا خالق و مخلوق کی عینیت و اتحاد کے قائل ہوئے ہیں، اور علماء نے عبد و معبود کی غیریت اور تباہن کا اثبات کیا ہے۔

علماءِ ظاہر جنابِ الہی کے مراتبِ صفات کو ذات سے زائد سمجھتے ہیں اور مجبوراً مرتبہ ذات میں نسبت و وجوب اور مرتبہ صفات میں نسبت امکان ثابت کرتے ہیں، چنانچہ اُن کی کتب عقائد میں ہے کہ:-

”لذا من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، انها واجبة لذات الواجب، واما في نفسه فممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم وبصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفی الصفات والكرامية الى نفی قدمها والاشاعرة الى نفی عینیتها و غیر یقیناً“

(جن لوگوں نے کہا ہے کہ ذاتِ الہی اور اُسکی صفات واجب الوجود لذاتہ ہیں اُن کی مراد یہ ہے کہ اُس کی صفات واجب کیلئے لازمی ہیں، لیکن فی نفسہ وہ ممکن ہی ہیں، اور ممکن کی قدامت کوئی محال لازم نہیں آتا جبکہ وہ ذاتِ قدیم کے ساتھ قائم ہو اس مقام کی دشواری کی وجہ سے معتزلہ و فلاسفہ نے نفی صفات کی جانب میلان کیا ہے، اور اگر اہل

نے نفی قدامت کو ثابت کیا ہے، اور اشاعرہ ان کی نفی عینیت و غیریت کے قائل ہوئے ہیں)

صوفیاء ذات و صفات کی عینیت کے قائل ہیں، اسی سبب سے جہانِ سفلی کی تمام کثیف و مکروہ چیزوں کو بھی خالق لطیف مقدس کا عین و جزو سمجھتے ہیں، انہیں چاہیے کہ اس کی قباحت اور ان لوگوں کے اقوال کی ناسعقولیت پر غور کریں، جو مرتبہ مقدس ذات کی طرف، وجوب کی نسبت اور مرتبہ عالیہ صفات کی جانب، امکان کی نسبت کر کے حق تعالیٰ کو وجوب و امکان کا مجموعہ تصور کرتے ہیں۔

غرض چونکہ یہ لوگ اپنے کشف و وجدان سے اپنے زعم میں ذات و صفات کی عینیت و غیریت کے قائل ہوئے ہیں اسلئے مجبوراً اس کے امور لزومی و التزامی سے بھی چارہ کار نہیں ہے، اگرچہ ہر ایک نے بہت سی توجہیات و تفریقات کر کے اپنے اپنے عقائد و اقوال کی شناعت و قباحت کو دفع کرنا چاہا ہے جسکی تفصیل تو شریح طولِ کلام ہے اور اسکی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ ان کی کتابوں میں اسکی پوری پوری توضیح کر دی گئی ہے۔

اس کے مقابلہ میں ہم تمام صفاتِ الہی کو خواہ ذاتی ہوں خواہ اضافی اور فعلی ہوں یا نسبتی، قدیم اور غیر حادث سمجھتے ہیں، نیز اپنے وہم نارسا اور عقل ناقص کے ذریعہ سے اُن کی تعداد اور شمار بیان کر کے محصور نہیں کرتے، کیونکہ ہمارے نزدیک صفاتِ الہی اسماء باری کی طرح غیر محدود و ناقابل شمار ہیں۔

یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ جب جنابِ الہی کی صفاتِ اضافی و فعلی قدیم ہوئیں تو عالم اور اہل عالم کو بھی قدیم و ازلی ہونا چاہیے۔ اسی تو ہم کی وجہ سے شیعہ اصحاب نے بعض صفاتِ فعلی و اضافی کے حدوث کا اقرار کیا ہے، لیکن افسوس



ہے کہ انھوں نے اس عقیدہ کی قباحت کو محسوس نہیں کیا، کیونکہ ان ہی کے قول کے موافق بعض صفات ذاتیہ کا تو یہ مرتبہ قرار دینا کہ انھیں عین ذات کہا جائے اور بعض کو یہاں تک فرد تر سمجھنا کہ محدثات کے مرتبہ میں جگہ دی جائے، کہا تک درست و قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔

علماءِ ظاہر نے صفاتِ حقیقیہ ثبوتیہ ذاتیہ کی تعداد ۷ یا ۸ مقرر کی ہے اور اسی بنا پر بعض محققین نے ان غیر حسابی اقوال کے مقابلہ میں ایک حسابی نکتہ بیان کر کے ان کی تعداد ۹ تک پہنچائی ہے، لیکن حقیقت میں دو اجمالِ مطلق کی صفات کمالیہ کو مقید نہیں کرتے، بلکہ اسما و حسن کی طرح جو غیر محدود و ناقابلِ شمار ہیں حصہ و تعین سے بالاتر سمجھتے ہیں، نیز یہ لوگ ان علماء کی طرح جنھوں نے حکما کے اقوال و عقائد کا چربہ اُتارا ہے گفتگو نہیں کرتے، اسلئے کہ علماءِ ظاہر اپنی متعین کی ہوئی صفاتِ قدیمہ کو دوسری صفاتِ الہی کا مبداء کہتے ہیں، اور حکما جہانِ سفلی کو اُسمائے الید اور عالمِ علوی کو آبارِ علوی تصور کرتے ہیں، اور خود کو فرزندِ رشید اور دوسروں کو ناقابلِ وناخلف اور ہلاک و تباہ سمجھتے ہیں، ہم دونوں جہان کی تمام تر مخلوقات کو ”مرلوب“ اور جنابِ باری کے اسما و صفات کے مراتبِ درجہ کو ارباب کہتے ہیں، اور اسکی صفتِ اول کے مرتبہِ عالیہ کو جو وجود سے تعبیر کیا جاتا ہے رب الارباب سمجھتے ہیں، اور مطلقِ حقیقی کی بارگاہِ ذاتِ بے ہمتا کیلئے لفظ ”رب“ کا بھی اطلاق کر کے اُسے تمام مربوبین کی اضافت و نسبت سے پاک اور مُبرا رکھتے ہیں۔



## وحدت در کثرت

صاحب عرفان صوفی جو محقق اور سالکانِ طریق کے  
مقتدر اس کے جاتے ہیں مرتبہ وجود تک پہنچ کر اُس کو

ذاتِ بیچون حقیقی سمجھتے ہیں، کیونکہ اُس کا مرتبہ تمام مدارجِ صفات سے بلند تر پایا  
ہے، یہاں تک کہ صفتِ حیات سے بھی، جسے انھوں نے صفتِ اوّل قرار دیا ہے  
اور اپنی مقرر کردہ ۷ یا ۸ صفاتِ ذاتیہ، دوسری صفاتِ فعلیہ و اضافیہ تمام آسمانی  
اور تمام مخلوقاتِ عالمِ علوی و جہانِ سفلی میں خواہ لطیف ہوں یا کثیف، باقی ہوں یا  
فانی، اُس کے آثار و انوار اور فیضانِ وجود کا جاری و ساری ہونا محسوس کر کے  
کلمہ ”ہمہ ادست“ کے قائل ہوئے ہیں، اور تمام غیر محدود تعدادوں میں اُسی  
”واحد“ کے آثار کا معائنہ و مشاہدہ کیا ہے۔

انھوں نے واجب الوجود اور ممکن الوجود میں صرف اتنا ہی فرق و امتیاز جائز  
رکھا ہے کہ وجود کو مرتبہ وجودی میں من حیث الکل اور مرتبہ امکانی میں من حیث الجزئی  
نہایت کیا ہے، اسلئے جب اُن لوگوں نے مرتبہ وجود کو جنابِ الہی کا عین ذات  
سمجھ کر اُس ذات کا تمام اعیان میں جاری و ساری ہونا معلوم کیا تو حقیقت میں تمام  
مخلوقات کو اُس کی ذات کے ساتھ من وجہ شریک کیا ہے جو واقعی نہایت جرات  
و بے ادبی ہے، کیا یہ لوگ وعیدِ قرآنی سے ناواقف ہیں، ارشاد ہے۔  
”ان الله لا یغفر ان یشرک بہ ولیغفر ما دون ذالک لمن یشاء“  
اور یہ بھی فرمایا ہے۔

”ومن یشرک بالله فقد ضلّ ضللاً بعيداً“

ایک دوسری آیت میں اس لہجہ سے تہدید فرمائی ہے۔

”وَمِنْ لَّيْتَنِكَ بِاللَّهِ فَهَذَا فَرَىٰ اشْمَاءُ عَظِيمًا“

اگر بچوں حقیقی کے مرتبہ ذات کی شناخت و دریافت اس قدر ہو جیسا کہ صوفیاء وجودیہ نے سمجھا ہے تو یہ کوئی قابلِ رشک کارنامہ نہیں ہے، کیونکہ اسی قسم کے عرفان تک حکماء یونان بھی پہنچے ہیں، اور تمام موجودات کو ایک مرتبہ وجودِ خالص سے مشتق خیال کیا ہے، نیز فلاسفہ ہند بھی جملہ مخلوقات اور تمام موجودات کو ایک مرتبہ ہستی محض سمجھ کر ”ہمہ اوست“ کے قائل ہوئے ہیں۔

اسلئے ہم کو یقین ہو گیا کہ یہ ذات و صفاتِ الہی کی تحقیق و عرفان کے مدعی صرف اُسکی صفتِ اول یعنی مرتبہ وجود تک پہنچے ہیں، اور اسی مرتبہ لطیف و جامع کو مرتبہ ذاتِ الہی خیال کیا ہے۔

”کبرت کلمۃ تخرج من افواہہم ان یقولون الا کذبا“

ان مشرکین طریقت کے مقابلہ میں اہل حق یقین رکھتے ہیں کہ بچوں حقیقی کا مرتبہ ذات تمام عالم و اہل عالم سے مستغنی و بے نیاز ہے۔  
”اللہ غنی عن العالمین“

ہمارا عقیدہ اس ارشاد کے مطابق ہے۔ ”قل انما ادعوا ربی ولا شریک بہ احداً۔“  
حکماء صوفیاء حقیقت، ماہیت اور ذات ایک ہی چیز کو کہتے ہیں، یعنی وہ چیز جس کے بغیر وہ چیز نہیں ہو سکتی، دو کلمات میں یوں سمجھئے کہ وہ چیز اُس کے بغیر تصور میں نہیں آ سکتی، کسی مرتبہ میں ہو خواہ خارج میں یا ذہن میں۔

ہمارے نزدیک ذات اُسے کہتے ہیں جو بنفسہ قائم ہو اور اپنے قیام کے لئے دوسرے کی محتاج نہ ہو، یہ بے نیازی اور استغنا ذاتِ باری کے سواء

کسی میں ممکن نہیں، لہذا مرتبہ ذات غیر اللہ کیلئے ثابت نہیں ہوتا، اس سے ”اللہ الغنی وانتم الفقراء“ کے معانی واسرار بخوبی واضح ہو جاتے ہیں۔

صوفیاء حکماً صفت اُس چیز کو کہتے ہیں جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، عام اس سے کہ قیام شیء بنفسہ ہو یا بغیرہ، دوسرے الفاظ میں صفت اُسے کہتے ہیں جو معرفتِ حالتِ موصوف کو ہتھارے فہم کے قریب کر دے، اور تم موصوف کو اُسکی اصلی حالت میں دریافت کر لو تاکہ موافق طبع ہونے کی وجہ سے ہتھاری طبیعت اس کی جانب راغب ہو یا مخالف طبع ہونے کی وجہ سے متنفر ہو۔

ہم صفت اُسے کہتے ہیں جو قائم بنفسہ ہو اور اپنے قیام میں محتاج الی الغیر نہ ہو، لیکن اپنے موجود ہونے میں اپنی ذات سے بے نیاز نہ ہو، اسی طرح اسماء بلا تشبیہ کی حقیقت سمجھانے کیلئے مراتبِ ذات و صفات کی تفصیل و اجمال کا فرق و امتیاز، نقطہ و دائرہ یا شعلہ و آتش کی مثال سے سمجھنا چاہیئے، اگر حکماً مراتب و درجاتِ اسماء پر ”جوہر“ کا اطلاق کریں تو اسکی گنجائش ہے، کیونکہ وہ حقیقتاً قائم بنفس بسط، غیر مخلوق اور باقی ہیں، دوسری چیزوں کیلئے جو قائم بالغیر، مخلوق اور قابلِ فنا ہیں ”جوہر کی نسبت کرنا مناسب نہیں ہے، اسماء و صفاتِ باری کے مراتب و درجات کو واجب الوجود سمجھنا چاہیئے، اور عالمِ علوی و جہانِ سفلی کی تمام مخلوقات کو ممکن الوجود تسلیم کرنا چاہیئے، اور شریکِ باری کو من حیث الحقیقت ممتنع تصور کرنا چاہیئے، صفاتِ الہی کے نقائص و تضادات کو حقیقتاً مجازاً ممتنع الوجود خیال کرنا چاہیئے، اگرچہ اپنے ذہم و عقل میں باعتبار خیال و گمان فرض بھی کر لیں، تمام ممکنات کی حقیقت و ماہیت اور مادہ کو صفاتِ جلالی و جمالی کے الوار و آثار اور اسماءِ حسنیٰ

کے مقتضیات سے شمار کریں، اور عرش، کرسی، ملک، فلک، ارواح، جن، شیطان، بہشت، دوزخ، نجوم، عقول، نفوس، جواہر، اعراض، بساط، مرکبات، ہیولی، صور، تمام اجرام اور تمام اجسام کی پیدائش و خلقت، مرتبہ وجود کے فیضان، صفات کے آثار و انوار اور مقتضیات اسماء کے اشتراک سے سمجھنا چاہیئے۔

علماء ظاہر "لا عین" و "لا غیر" کا اطلاق جو مرتبہ ذات و صفات الہی پر کرتے ہیں وہ ان انوار و آثار اور مقتضیات و اسماء پر کریں تو اسکی گنجائش ہے، کیونکہ نظر کشفی عرفان و وجدانی اور شناخت عقلی میں کبھی عین یکدگر معلوم ہوتے ہیں، اور کبھی ایک دوسرے کے غیر سمجھے جاتے ہیں، اسلئے بے اختیار اور مجبوراً حیرت بڑھتی ہے اور کچھ کہا نہیں جاسکتا، ان حقائق اعیان کی صورت و حقیقت کے کشف و وجدان کے سبب سے مجبوراً اپنے نزدیک "ہمہ ادست" و "ہمہ از دست" کے قائل ہوئے ہیں، لیکن ان اسرار و افعال کی حقیقت واقعی خدا ہی کے علم میں ہے ہاں صفات جلالی و جمالی کے انوار و آثار کے امتزاج اور اسماء حسنیٰ کے مقتضیات نیز مرتبہ وجود کے فیضان سے تمام مخلوقات اور تمام ممکنات کی خلقت سمجھنا چاہیئے اور کسی میں "جوہریت" کی لیاقت و قابلیت نہ جانا چاہیئے، بلکہ مخلوقات عالم علوی و جہان سفلی کو اعراض کا مجموعہ خیال کرنا چاہیئے۔

جو ہر و عرض کی تعریف یہ ہے کہ قائم بنفسہ یا قائم بغیرہ ہو، حکماً اکثر چیزوں کو عرض کہتے ہیں، اور بعض کو جوہر سمجھتے ہیں، لیکن اگر بنظر انصاف غور کیا جائے تو کسی مخلوق میں حقیقت جوہریت پائی نہیں جاتی جسے قائم بنفسہ سمجھا گیا ہے، حقیقت میں اُس کا قیام مقتضیات اسماء اور آثار و انوار صفات الہی کی وجہ سے ہے،

اسلئے کوئی ایک چیز بھی قائم بنفسہ نظر نہ آئے گی، یہ مرتبہ ذات الہی کا مخصوص حال ہے کہ وہ خود بخود قائم ہے، یہاں تک کہ اگر غیریت ذات و صفات کے قائل ہونگے یا اسماء کو مسمیٰ سے علیحدہ اعتبار کریں گے تو صفات و اسماء میں بھی حقیقت جوہریت نہ پائیں گے۔

جب معاملہ اس قدر دشوار ہے تو دوسری چیزوں کو عرض ظاہر کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، ذات، صفات اور اسماء الہی پر جو ہر عرض اور حدوث و امکان کا اطلاق نہیں کرنا چاہیئے، کیونکہ جناب الہی کے متعلق اہل سنت و الجماعت کا عقیدہ حقیقہ یہ ہے کہ وہ نہ عرض ہے نہ جوہر نہ مصور ہے نہ مرکب؛ مغلوب الاحوال صوفیاء نے اپنے معارف کی تحقیقات میں جناب باری کو ”کل“ اور ”اسکی مخلوقات کو“ جزو ”لکھا ہے، حالانکہ اُس ہادی مطلق نے اُس آیت برحق میں تنبیہ کرتے ہوئے ان مغلوب الحال و مدہوش لوگوں کی تحقیقات و شطحات سے نفرت و بیزاری کا اظہار کیا ہے۔

”وَجْعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادٍ حِزْبًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ“

تمام سورہ اخلاص جناب باری سے جملہ مخلوقات کی جزئیت کی نفی کرتی ہے جسے خدائے بزرگ و برتر سمجھاتا ہے، وہ ان رموز کو سمجھتا ہے۔

اگر اس حقیقت کی دریافت و معرفت کہ ”ہر دو عالم کا وجود اور تمام مخلوقات عین وجود خالق ہے اور یہ سب وجود واحد رکھتے ہیں، اور ان کے درمیان فرق جزو کل کا فرق امتیاز ہے“ جناب الہی کی شناخت کا کمال ہوتا تو اتنا تو دوسرے مذاہب و ملل کے بانی ہنود، مجوس، فلاسفہ، براہمہ، یوگیہ، بیدانتیان، وغیرہ بھی

جانتے تھے، پس پیغمبر خاتم الرسل صل اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور مسلمانوں کی پیدائش تحصیل حاصل اور فعل عبث ہوا جاتا ہے، اور یہ معتمہ ناقابل حل ہو جاتا ہے کہ آپ نے ذات و صفات الہی کی تنزیہ و تقدیس کیلئے کیا طریقہ اور کیا روش اختیار کی جو گذشتہ مذاہب سے جدا ہو، اور اس مقصد مقدس کو اقرب واضح کر دے اور آپ سے پہلے اُس پر عمل نہ ہوتا ہو۔

اسلئے بالیقین ثابت ہو گیا کہ اسلام کا وہ امتیاز خصوصی ذات و صفات کی ایسی تنزیہ و تقدیس ہے کہ خدا کسی سے کسی طرح کی مناسبت و مشارکت نہیں رکھتا اور کسی کی دریافت و معرفت اُس تک رسا نہیں ہے، وہ بے ہمتا کوئی نام و نشان نہیں رکھتا، اور مرتبہ وجود بھی اُسکی صفات کمال میں سے ایک صفت ہے کہ اُس کی حقیقت اور اُس کا حال بھی کما حقہ کسی نے دریافت نہیں کیا، اس سے زیادہ نہیں ہے کہ باکمال لوگ اپنی ہستی اعتباری اور وجود مقید کے سبب سے اُسکی حقیقی ہستی، اور وجود مطلق کو (جو صفت اول اور جامع جمیع صفات ہے) پہچان کر اور دریافت کر کے اُس پر ایمان لائے ہیں۔

کس نہ دانست کہ منزل گہ مقصود کیاست اینقدر ہست کہ بانگِ جر سے می آید  
**وحدت وجود** | صوفیاء میں ایک فرقہ ہے جسے ”موحدہ“ اور ”ذوالعینی“ کہتے ہیں، اور ایک دوسرا فرقہ ہے جسے ”وجودیہ ذوالعقلی“ کے نام سے یاد کرتے ہیں یہ دونوں فرقے واجب الوجود اور ممکن الوجود کی وحدت وجود کے قائل ہیں، لیکن آپس میں کچھ فرق و امتیاز رکھتے ہیں۔

ذوالعینی ہر دو مراتب تنزیہ و تشبیہ کے قائل ہیں اور ہر ایک مرتبہ کے

مقتضا و احکام کی مراعات کرتے ہیں، اپنے متبعین و مریدین کو سمجھانے کی غرض سے عینیت خالق و مخلوق کی حقیقت کو آب، موج، حباب، دُر اور زالہ وغیرہ کی مثالوں سے ظاہر کرتے ہیں، اگرچہ ممکن کو عین واجب جانتے ہیں، لیکن اُس کا وجود خارج میں ثابت نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ وہ اپنی عدمیت کے مقام سے نہیں نکلا ہے، اور خارج میں کوئی وجود نہیں پایا ہے، کیونکہ ”الاحیان ما شمت راحة الوجود“ یعنی اعیان ثابتہ نے وجود کی خوشبو نہیں سونگھی، یہ جو وجود ہے دائرہ علم میں ہے کہ باطن وجود کا عکس ظاہر وجود میں (کیونکہ اُس کا غیر موجود نہیں ہے) پر تو انگن ہوا ہے، یعنی وجود مطلق نے اپنے مرتبہ تنزیہ سے مقام تشبیہ میں ہر تنزل فرمائے ہیں، جنہیں مرتبہ وحدت، واحدیت، ارواح، مثال اور عالم اجساد سے تعبیر کرتے ہیں، اُس کے ساتھ ہی اُن کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عالم شہادت کا یہ بنود بے بود ایسا ثبات و قرار رکھتا ہے جو ارتفاع فرض فاض سے مُرتفع نہیں ہو سکتا، اور جزا و سزا، عالم آخری کے معاملات اُس پر منحصر ہیں۔

ذوالعقل اُس مرتبہ وجود کے قائل ہیں جو سراپا تشبیہ رکھتا ہے، اور تشبیہ سے علیحدہ مرتبہ تنزیہ کے قائل نہیں ہیں، عالم کو بتامہ عین واجب اور اُس کے صفات و افعال کو عین صفات و افعال واجب کہتے ہیں، عالم و اہل عالم کے وجود کو مہیوم، متخیل اور محض اعتباری و مجازی یقین کرتے ہیں، ہر دو جہان کی نمود و بود صرف خیال و گمان میں پاتے ہیں، اور اگر بالفرض کوئی خیال و گمان کو رفع کرنا چاہے تو اُس کے سامنے نشأتین (دُنیا و آخرت) کی کوئی کستی باقی نہیں رہتی۔



یہ مباحث اور روشنگاریاں محض لاندہی والحاد پر مبنی ہیں اور بدیہات سے انکار کرنا ہے، ان لوگوں نے مرتبہ تشبیہ کے اثبات اور مرتبہ تنزیہ کے انکار میں اپنے متبعین و مریدین کو سمجھانے کیلئے اپنی تصانیف میں واجب الوجود اور ممکن الوجود کو کلی طبعی سے تشبیہ دی ہے، جو سوائے وجود افراد خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں رکھتی، کہتے ہیں کہ کسی زمانے میں افراد موجودات و ممکنات کا موجود و باقی نہ ہونا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ان ہی مراتب تشبیہ کو یہ لوگ واجب الوجود کہتے ہیں۔ ذوالعقل و ذوالعین قدامت سے ہیں اور اکثر حکیم مشرب و معقول پرست صوفیا انہیں رجال باکمال سمجھتے ہیں۔

**وحدت شہود** | صوفیا کے ایک گروہ کو شہود یہ کہتے ہیں جو مرتبہ ظلی کے قائل ہیں اور عالم کو مرتبہ وجود کا ظل و عکس سمجھتے ہیں، یعنی عدم کو وجود کے مقابل جانتے ہیں اور اس کو ہمیشہ اپنی "لغتیفیت" (نقیض پن) پر قائم خیال کرتے ہیں، اسرار و صفات الہی کے ظہور کو دائرہ علم میں ان اعدام کے آئینوں کے درمیان پر تو لگن جانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ عالم مرتبہ عدم میں کمالات متقابلہ وجود کے عکس کے ساتھ ایجاد الہی سے خارج میں موجود ہوا ہے، اس کا وجود بہ فیضان تجلی الہی وجود ظلی ہے نہ کہ خود وجود الہی، یہ لوگ عالم کو عین حق تعالیٰ نہیں جانتے اور ایک کا دوسرے پر اطلاق جائز نہیں سمجھتے، یعنی کہتے ہیں کہ ظل شخص کو عین شخص نہیں کہہ سکتے، کیونکہ ان دونوں کے اندر خارج میں مغایرت پائی جاتی ہے۔ "ان الاثنین متعاضدان" یعنی "دو ہمیشہ متغائر ہوں گے، اور اگر کوئی مجازاً ظل شخص کو عین شخص کہے تو وہ صورت خارج از بحث ہے۔

صوفیاء شہودِ الہی کی یہ تحقیق ہے کہ الہیات کے ان تمام مراتب و درجات کے بعد جو قدیم باقی اور غیر مخلوق ہیں، عرشِ عظیم کا وجود ہے، اور اُس سے گزر کر کسی کا مرتبہ ہے، جو مضافاتِ عرش سے ہے، حقیقت میں عرشِ عظیم مراتبِ درجات و جہاتی اور منازلِ امکانی کے درمیان برزخ ہے، دونوں طرف کے جمال و جلال کے عکس و ظلال اُس کے جو اہر آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں چنانچہ جب وجود کا سایہ دوسرے کمالاتِ الہی کا عکس اور اسما و جلالی و جمالی کے آثار و انوار اُس برزخِ کبریٰ میں جلوہ ریز ہوتے ہیں، اُس وقت نمود وجود کو وجودِ ظلی کہتے ہیں، اور اس برزخ کے جانبِ زیرین میں عدم کو اس وجودِ ظلی کا نقیض سمجھتے ہیں، اسی طرح ہر ایک صفاتی، اسمائی، جمالی و جلالی، انوار و آثار اور جمال و کمال کے مقابلہ میں ظلمت و کدورت اور نقصان و زوال کو بھی نقیضیت اور ضدیت میں متوہم و متخیل سمجھتے ہیں، اس معاملہ کے اسرار و رموز سے یہ آیت خبردار کرتی ہے۔

”الحمد لله الذی خلق السموات والارض وجعل الظلمت والنور، ثم الذین کفروا ببرہم یعدون“

یہ ارشادِ مجوس کے رد میں ہے جنہوں نے ادعا کیا ہے کہ یزدان خالقِ نور ہے، اور اہرمن آفرینندہٗ ظلمت، بارگاہِ لم یزل سے فیصلہ ہوا کہ نور و ظلمت دونوں مخلوق ہیں۔

اسی مرتبہ میں جو عرش کے جانبِ زیرین ہے عقول، نفوس، جوہر، بساط، ہیولی، عناصر اور خلا و ملا کے مراتب، اور ارواح، عالمِ ملائکہ، نبیائین

اور اجنبہ کی خلقت سمجھتے ہیں، اسی مرتبہ سے تمام مخلوقات کثیف و فانیات کے اصول و ماہیات کو ناشی خیال کرتے ہیں، جو ہفت افلاک، ثوابت و سیارگان عناصرِ اربعہ، موالیدِ ثلاثہ، شیاطین، ملائکہ پائین اور جنات سے تعبیر ہیں، ان تمام مخلوقات کے بعد مخلوق جامع یعنی حضرت انسان کی خلقت جانتے ہیں اور اسے نقطہ آخر اور تمام افلاک کے دائروں کا مرکز سمجھتے ہیں، اس مجموعہ لطائف و کثائف اور جمع اضداد کو عالمِ کبیر کے مقابلہ میں ”عالمِ صغیر“ بھی کہتے ہیں، اگرچہ تمام عقلا اس کے جسم کی خلقت عناصرِ اربعہ سے اور اس کی رُوح کی پیدائش بخاراتِ اخلاطِ اربعہ کے امتزاج سے بتاتے ہیں، بعض لوگ اس کی دُور و حول کے قائل ہوئے ہیں، یعنی رُوحِ حیوانی اور رُوحِ انسانی کہ ایک کو فانی اور دوسری کو باقی تصور کرتے ہیں، ایک عارفِ گذرے ہیں جو انبیاء و اولیاء کی اُروح کو قدیم اور دوسری اُروح کو حادث شمار کرتے ہیں، لیکن ان بزرگوار کا یہ ادعا ”انابشر مشکلم“ سے ناواقفیت پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔

اگرچہ صوفیاء شہودِ یہ بھی عالم کو مرتبہ و ہم میں مخلوق سمجھتے ہیں لیکن اُس کے اثبات و قرار کے ثبوت میں یہ آیت پیش کرتے ہیں ”ضع الله الذی اتقن کل شیء“ اُس کی ترکیب میں اثرِ عدم کا جزوِ اعظم پاکر ہر شخص کے نفس کی حقیقتِ ماہیت ”عدم“ سے قرار دی ہے، انسان و شیطان کی بدی و شرارت کو اُن کے نفوس کی طرف منسوب کیا ہے، اور انسان، شیطان و ملائک کی عبادت و طاعت کو مراتبِ وجود کے انوار و انعکاس سے سمجھا ہے، اپنے معارف کی دلیل میں یہ آیت پیش کی ہے۔

”ما اصابك من حسنة فمن الله، وما اصابك من سيئة فمن نفسك“  
 ان صوفیاء، یہودیہ نے بھی معقول پرست طبقہ کی تقلید کی ہے، کیونکہ ان کا  
 عقیدہ یہ ہے کہ موجودات کے دو وجود ہیں، ”وجود عینی“ اور ”وجود ظلی“ اشیاء ہنودی  
 کے وجودات وجود عینی ہیں، اور موجودات ذہنی کے وجودات وجود ظلی۔  
 یہ لوگ بھی فرقہ وجودیہ کے ہم خیال ہیں، کیونکہ ان کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ  
 ”الاحیاء ما شمت رائحة الوجود“۔

حکماء، اشراقیین و مشائیین کی تحقیقات بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے،  
 ہر شخص ان کی کتابوں سے معلوم کر سکتا ہے، وہ مرتبہ واجب الوجود سے بطریق  
 ایجاب ایک صادر اول کا اثبات کرتے ہیں جسے عقل اول کہتے ہیں، اور  
 اسی طرح ثانی و ثالث سے گذر کر عقل عاشتر تک پہنچاتے ہیں، ان عقول کے  
 علاوہ نفوس، افلاک، نجوم، ماہیات، جواہر، اعراض، بسائط، عناصر، مرکبات  
 اور موالید ثلثہ کے مراتب و مدارج متعین کرتے ہیں، موالید کو حادثات اور عرضیہ  
 میں شمار کرتے ہیں، اور ان کے اصول و حقائق کو قدیم و باقی سمجھتے ہیں، ان کی  
 قدامت زمانی اور واجب الوجود کی قدامت کو قدامت ذاتی یقین کرتے ہیں۔  
 علماء ظاہر، عالم کو حرف کُن کے ساتھ موجود شدہ جانتے ہیں، اور خالق و  
 مخلوق کے درمیان معمار و عمارت یعنی کوزہ و کوزہ گر کی نسبت سمجھتے ہیں۔

صوفی ان کی تقریر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جب ازل میں خدا کے سوا  
 کچھ نہ تھا اور کسی چیز کا مادہ و ماہیت موجود نہ تھا تو ”کُن“ کسے مخاطب کر کے ارشاد  
 ہوا تھا، اسلئے کہ حاکم کیلئے محکوم ضروری ہے، چونکہ ازل میں باطن وجود اور

ظاہر مرتبہ واجب الوجود کے علاوہ اور علیم حقیقی کی صورتِ علمیہ کے سوا دوسری چیز موجود نہ تھی، لہذا اب اور ازل و ابد میں ہمیشہ صرف ”وہی“ ہو سکتا ہے، ان کے نزدیک مرتبہ ذات الہی، مراتب صفات، درجات، اسماء، پایہ انفعال، ظہورات، انوار، آثار، مقتضیات اور عکوس و ظلال الہی عین یکدگر ہیں، یہ لوگ حاکم و محکوم و حکم، اور خالق و مادہ و مخلوق کو ایک جانتے ہیں، یہ مکابرہ و مباحثہ عجیب چیدہ اور پریشان کن ہے، اسی قسم کے استدلال سے حکیم مشرب صوفیوں کو بھی قائل کیا ہے یعنی اُن کے نزدیک واجب الوجود نے اول مرتبہ عقل اول کو موجود کیا، اُس کے بعد عقل ثانی و فلک اول کو پیدا کیا، پھر عقل ثانی سے عقل ثالث اور فلک دوم کو بنایا، اسی طرح عقل عاشور اور فلک نہم تک پہنچاتے ہیں، اور چونکہ اُن کے نزدیک یہ کلیہ قاعدہ ہے کہ صورت بغیر مادہ و ہیولی کے رونما نہیں ہوتی، اسلئے کہتے ہیں کہ جب ازل میں وجود کے سوا کوئی ماہیت نہ تھی تو ہماری تحقیقات ”ہمہ اوست“ صحیح و درست ہے۔

تمام متکلمین حکما اور اکثر صوفیاء متقدمین و متاخرین اس امر متفق ہیں کہ واجب الوجود یعنی جناب باری ایک جزو حقیقی ہے، خارج میں موجود اور متعین ہے، اور اسکی حقیقت تمام ممکنات کی حقیقت سے مغائر و متماثر ہے، لیکن بعض حکما و صوفیاء کہتے ہیں کہ اُس کا وجود علین حقیقت ہے اور اسی طرح تعین، بخلاف وجود ممکن کے جو مغائر حقیقت ہے اور اکثر متکلمین قائل ہیں کہ وجود واجب تعالیٰ اسکی حقیقت سے مغائر ہے اسی طرح اُس کا تعین۔

سب بالاتفاق کہتے ہیں کہ ممکن الوجود نے واجب الوجود سے استفادہ فرمایا

کیا ہے، اور وجوب واجب مقتضائے حقیقت واجب ہے، یعنی موجودیت میں اپنے غیر کا محتاج نہیں ہے۔

لیکن واجب الوجود حکما کے نزدیک ممکن کیلئے علت موجبہ ہے، اور ممکن کے نزدیک فاعل مختار ہے، ان میں سے ہر ایک اپنے مدعا کے اثبات کی غرض سے دلائل و براہین پیش کرتا ہے، لیکن کسی کی دلائل مناقضہ اور رد و قرح سے خالی نہیں ہیں۔

## حق و تحقیق

جناب الہی کا ایک مرتبہ ذات ہے، جو بئیل حقیقی ہے، اور دوسرے مرتبہ میں اُسکی باجمال و جلال صفات کمالیہ میں، اس سے گذر کر اسماء حسنی کا درجہ ہے، اور اسماء کے بعد اسماء کے ظہورات، انوار اور مقتضیات کا پایہ ہے کیونکہ ہر ایک اسم صفاتی جمالی نور و ظہور رکھتا ہے، نیز ہر ایک اسم صفاتی جلالی کے مقتضیات و آثار ہوتے ہیں ہم ان تمام مراتب و مدارج کو عالم الہیتا قدیم، باقی اور غیر مخلوق سمجھتے ہیں، سورہ معارج میں خود کو ذی المعارج فرمایا ہے، اسلئے اُس بادشاہ حقیقی کو اُس کے ارشاد کے موافق ایسے ہی درجات فیجہ و قدیم کا صاحب جانتے ہیں، نہ یہ کہ حکما کی طرح جہان فانی و حادث کو اُس کی ملک قدیم خیال کریں، صفات و اسماء الہی کے تمام انوار، آثار اور مقتضیات کو نہ عین صفات کہہ سکتے ہیں نہ غیر مسمیٰ، بلکہ انھیں عالم قدیم و جوبی اور مقام جہان فانی امکانی کے مراتب و مدارج میں بمنزلہ برزخ قیاس کرتے ہیں

تمام اہل مذاہب و ملل اور حکماء مشائخ و اشتراقین "گولر کے کیڑوں" کی طرح اس ایک دائرہ مخلوقات یعنی ہفت افلاک میں حیراں و سرگرداں ہیں، اور آپس میں مخالفت و قیل و قال رکھتے ہیں، حالانکہ ان کا یہ عالم فانی و باقی خالق بدیع کے بارغ بے پایاں میں ایک پھل یا ایک تخم کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی تعداد اور جس کا تعین طاقت بشری سے خارج ہے، اُس قادر مطلق کے اس غمِ قدرت کو تخم، پوست مغز اور اندرونی و بیرونی کیڑوں کے ساتھ حادث و فانی سمجھنا چاہیئے، اور یقین کرنا چاہیئے کہ صانع بدیع نے اس "ہفت پوست دانہ" کے علاوہ بھی اپنی تخلیق کے بارغ قدرت اور دشت بے پایاں میں بیٹے شمار اشجار، اثمار اور تخم پیدا کئے ہیں، جس کا تفصیلی علم اُس کے سوا کسی کو نہیں ہے پھر یہ سب ازل سے ابد تک پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں، پس اس طریقہ سے اس خالق کی خلقت اور اُس رازق کے مرزوق (جو اپنی تمام صفات کمالیہ اور اسماء اضافی کے ساتھ قدیم ہے) قدیم ہیں، نہ یہ کہ عالم و مافی العالم قدیم ہے۔ مرتبہ ذات الہی کو تمام عالم و اہل عالم سے بے نیاز جاننا چاہیئے، اور کسی مخلوق میں اُسکی ذات کے آثار و انوار کا شمول و اشتراک نہ سمجھنا چاہیئے، تمام عالم اور تمام لطیف و کثیف اور باقی و فانی مخلوقات کو صفات اور اسماء قدوسی و جلالی و جمالی کے مراتب سے فیضیاب اور اسماء حسنی کے آثار و مقتضیات اور انوار و عکوس سمجھنا چاہیئے۔

مرتبہ اول میں وحدت حقیقی کو سمجھیں جو وحدت حسابی سے ماوراء مکان و زمان اور ہر ایک اضافت سے منزہ اور تمام عبارات و اشارات سے علیحدہ و جدا ہے

یہ وحدت مرتبہ ذات الہی کے لئے مخصوص ہے۔

دوسرے مرتبہ میں وحدت اعتباری کو خیال کرنا چاہیئے، جو وحدت حجابی کے مقابل اور صفت اول یعنی ”وجود“ کا خاصہ ہے، اور اس کے مرتبہ دوم میں صفت دوم یعنی صفت حیات کا مرتبہ سمجھنا چاہیئے، علیٰ ہذا القیاس مرتبہ ہنم میں صفت ہنم یعنی تکوین کا مرتبہ یقین کرنا چاہیئے، مرتبہ دوم میں اسما حسنیٰ کے مراتب جو قدوسی جمالی اور جلالی ہیں شمار کرنا چاہیئے، ہر ایک صفت اور تمام اسما عظام کے مراتب کے تحت میں صفات جلالی و جمالی اور تمام اسما حسنیٰ کے عکوس و ظلال و انوار اور ظہور و مقتضیات و آثار کا مرتبہ سمجھنا چاہیئے۔ ان تمام مراتب و درجات کو عالم الہیات اور غیر مخلوق و قدیم خیال کریں، اور ازلیات و باقیات کے بعد مخلوقات و محدثات اور فانیات کا مقام تصور کریں۔

حکما مخلوق اول عقل کو خیال کرتے ہیں، صوفیا مرتبہ تعین اول کو سمجھتے ہیں۔ معقولات، موہومات اور متخیلات سے گذر کر اجسام، محسوسات اور شہودات کے درجات سمجھتے ہیں، یعنی مراتب اجسام میں مخلوق اول عرش عظیم الہی کو جانتے ہیں، اور اُسے محدود درجات و متمم دوائر محسوسات سمجھتے ہیں، اُس کے بعد ”کُرسی“ کا درجہ سمجھتے ہیں، اُس کے بعد ہفت افلاک اور مانی الافلاک کا موقع قرار دیتے ہیں، علماء تمام کو اکب کو فلک آخر پر جسے فلک دُنیا کہتے ہیں، جانتے ہیں، اور حکماء صوفیا اکثر امور میں باہم موافق و شامل ہیں، سبع سیارہ کو ہر ایک فلک پر سمجھتے ہیں، ”ثوابت“ کو ”کُرسی“ پر (جسے فلک شمس کہتے ہیں) جانتے ہیں، اور عرش کو ”فلک اُلس“ کہتے ہیں، یعنی نجوم سے سادہ، بعض صوفیا اپنی



معرفت کی بناء پر ۱۱ افلاک کے قائل ہوئے ہیں۔

ہم عرش و کرسی کی تخلیق افلاک سے متعاضد سمجھتے ہیں اور انھیں افلاک کی تعداد میں شامل نہیں کرتے، اسلئے کہ جناب باری نے کرسی کا حال علیحدہ آیت الکرسی میں بیان کیا ہے، اور دوسرے مقامات پر متعدد مرتبہ عرش عظیم کو کرسی سے علیحدہ یاد فرمایا ہے۔

اُس عالمِ علویات سے گزر کر، جسے ہم خلاقِ قدیر کی قدرتِ کاملہ سے منجملہ باقیات یقین کرتے ہیں، آٹھ افلاک معلوم کئے گئے ہیں، دوسرے لوگوں کی بیان کردہ ترتیب کے موافق سبع سیارہ کو ۷ افلاک منقسم کرتے ہیں، اور تمام ثوابت کو فلکِ ششم پر جگہ دیتے ہیں، جو ہمارے نزدیک حقیقتاً فلکِ دنیا ہے، اس کے بعد مخلوقاتِ کثیف و فانیات کے کُرے شروع ہوتے ہیں، یہ نکتہ ہم نے اس آیہ کریمہ سے اخذ کیا ہے۔

”وَلَقَدْ نَزَّلْنَا السَّعَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَا مَآرِسَ جُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَعَتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ“

علماءِ ظاہر نے اس آیہ کریمہ سے تمام ثوابت و سیارگان کو فلکِ قمریہ (جو سب افلاک میں آخری ہے) گمان کیا ہے، اور اُسے فلکِ دنیا سمجھتے ہیں لیکن ان کا یہ خیال حقیقتِ معنویہ کی نا فہمی پر مبنی ہے، اور لفظی نزاع سے خالی نہیں، اس معاملہ میں دلائل عقلیہ و براہین ظاہرہ سے بھی بخوبی و صوفیا و حکما عمدہ برآئیں ہو سکتے، اور اپنے موافق کوئی پہلو نہیں رکھتے، اس آیہ کریمہ کے علاوہ جس سے فلکِ ششم کی صفت ثابت ہوتی ہے، ایک دوسری آیت میں

بھی فلکِ شتم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور دوسرے افلاک کو تبرکاً علیحدہ ذکر کیا ہے۔

”هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً، ثم استوی الی السماء فسوّاھن سبع سموات، وهو بکل شیء علیم۔“

ایک اور آیت میں کریمِ خمیر نے فلکِ شتم، زمین، پہاڑ اور انکی دوسری مخلوقات کی خلقت ۴ دن کی مدت میں بیان کی ہے۔

”وجعل فیہا رواسی من فوقھا وبارک و قدر فیہا اوقاتھا فی اربعة ایام، سواً للساکنین، ثم استوی الی السماء وھو دخان فقال لھا وللارض ائتیا طوعاً او کرها، قالتا اتینا طاعین۔“

پھر دوسرے افلاک کی خلقت اس آیت میں دو دن کے اندر بیان فرمائی ہے۔

”ففضاھن سبع سموات فی یومین وادحی فی کل سماء امرھا۔“  
اس کے بعد اس آیہ مبارک میں مکر فلکِ شتم یعنی فلکِ دنیا میں نجومِ ثوابت کی تخلیق کا اظہار فرمایا ہے۔

”نزلین السماء الذّٰنیٰا بمصابیح خفطاً، ذالک تقدیر العزیز العلیم۔“  
غرض فلکِ اول و زمین اور جو کچھ اُس میں ہے اُسکی خلقت چار روز میں مکمل ہوئی، اس تفصیل سے کہ دو روز زمین میں اور جو کچھ اُس میں ہے اور دو روز میں فلکِ اول، اور اُس کے نجوم جیسا کہ اس آیت میں فرمایا گیا ہے۔

”قل ۛ انکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین و تجھلون له انداداً

ذٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ“

بقیہ ۷ افلاک کی پیدائش بھی دو روز میں ہوئی، یہ کُل چھ دن ہوئے،  
اور قرآن کا منشاء بھی یہی ہے

”وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسْنُونٌ  
لِّغُوبٍ“

متعدد آیات میں ۷ افلاک کی تخلیق بیان کی گئی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ  
اکثر حکما و منجمین ان ہی ۷ افلاک اور اُن کے ۷ سیارگان کو سمجھ سکے ہیں۔  
یہ لوگ عالم و اہل عالم کے متعلقہ امورِ کلیہ سے جو فلکِ ہشتم اور اُس کے  
بے شمار ستاروں کے حوالے ہوئے ہیں، قطعاً ناواقف ہیں۔ اس آیتِ کریمہ میں  
فلکِ ہشتم کو صاف طور سے علیحدہ ذکر کیا ہے۔

وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ“

یہ سلسلہ ہے کہ فلکِ بروج فلکِ ہشتم ہی کا دوسرا نام ہے، اور وہ بھی  
خالق السموات کے نزدیک افلاک میں محسوب ہے۔

دوسرے لوگوں نے جو کرسی کو فلکِ بروج اور عرش کو فلکِ اطلس لکھا ہے  
انہوں نے غلطی و غلطی کی ہے، جناب الہی نے عرش کو دوسری آیات میں  
افلاک سے متغائر بیان کیا ہے، اور کرسی کی شان میں خصوصیت کے ساتھ  
آیتہ الکرسی نازل فرمائی ہے، اور ان باقیاتِ لازوال کو اُن فانیاتِ پرخلل کے  
ساتھ کہیں شریک نہیں کیا، خداے علیم وخبیر نے اس آیت میں اُس  
فلکِ ہشتم ہی کی جانب (جسے فلکِ بروج یا فلکِ طارق کہتے ہیں) اشارہ کیا ہے۔

”والسما و الطارق وما ادراك ما الطارق النجم الثاقب، ان كل نفس لما عليها حافظ“

اس فلکِ ششم میں ایک بہت روشن ستارہ ”شعری“ نامی ہے، لیکن اُس کا رخ عالم بالا کی طرف ہے اسلئے وہ حکما و مجین کی تحقیق و دریافت سے باہر ہے، یہ آیت بشمول فلکِ بروج وغیرہ تمام افلاک کی جانب اشارہ کرتی ہے۔  
”تبارک الذی جعل فی السماء بروجاً وجعل فیہا سراجاً وقمراً منیراً“  
اتنا شخص جانتا ہے کہ ہفت افلاک، سبع سیارہ مشتمل ہیں، صاحبِ بروج نہیں ہیں، دوسری جگہ فلکِ ششم کو قرآن کی زبان سے اس طرح بیان کیا ہے۔  
”والسما ذات الحبک“

یہ سلسلہ ہے کہ منجملہ افلاک، سما، صاحبِ زینت ستاروں کی وجہ سے فلکِ ششم ہی ہو سکتا ہے۔

کلامِ الہی میں فلکِ تحتانی یعنی فلکِ قمر کو ”والسما ذات الرج“ اور طبقہ زمینِ اول کو ”والارض ذات الصدع“ کہہ کر بیان کیا ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ہفت افلاک کی طرح زمین کے بھی ۷ طبقات ہیں۔  
”اللہ الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلہن، یتنزل الامر منہن“  
آیاتِ مصرعہ سے تحقیق ہوتا ہے کہ جنابِ باری نے بالتصریح فلکِ بروج زمین، پہاڑ اور انکی ضمنی مخلوقات کی تخلیق و تکوین سبع سموات سے قبل بیان کی ہے اور فرمایا ہے کہ اُس وقت یہ ہفت آسمان ”دُخان“ کی شکل میں تھے۔  
عرش و کُرسی | عرش کا وجود اہم نور کے مقتضا سے ہے جس طرح عالمِ اجسام

میں عرش تمام اشیاء پر محیط ہے اور تمام جہات کی تحدید کرتا ہے، اسی طرح عالم حقیقت میں وجودِ مطلقہ تمام موجوداتِ صوری و معنوی پر محیط ہے اس دائرہ کو استوار رحمانی کہتے ہیں یہ تمام مراتب سے بالاتر ہے۔

عرشِ عظیم کے نیچے وجوب کا دائرہ ہے جسے وجوب وجود کہتے ہیں عالم حقیقت میں اُس کا مظہر تمام ممکنات وجوب بالغیر ہے اور عالم صورت میں اُس کا مظہر کُرسی ہے جو تمام افلاک اور مانی الافلاک کو محیط ہے، یہ عرش و کُرسی دوسرے آسمانوں کے منجملہ نہیں ہیں بلکہ جس طرح اجرامِ فلکیہ کا ہیولی اجسام عنصریہ کے ہیولی سے مختلف ہے اسی طرح عرش و کُرسی کے اجرامِ افلاک کے ہیولی سے ممتاز و مخصوص ہیں اگرچہ ”فلکیات“ میں شامل ہیں لیکن افلاک سے برتر اور ارفع ہیں اور اپنے ساتھ مخصوص و ممتاز احکام رکھتے ہیں، حق تعالیٰ نے عرش کو آسمانوں سے علیحدہ ذکر فرمایا ہے اور کُرسی کو جداگانہ بیان فرمایا ہے، سات آسمانوں کا تذکرہ اکثر جگہ علیحدہ کیا ہے اور آٹھویں آسمان کو سماوات البروج اور سماؤنیا بھی کہا ہے یہ آٹھ آسمان جنہیں سات آسمان سات سیاروں کے آسمان ہیں اور ایک فلکِ ثوابت ہے دوسری چیزیں ہیں اور عرش و کُرسی دوسری چیزیں ہیں۔ اہل حق انھیں افلاک سبعہ سیارہ اور فلکِ ثوابت کے قائل ہیں عرش و کُرسی کو جداگانہ شمار کرتے ہیں۔

دوائرِ افلاک | دائرہ وجوبی کے نیچے دائرہ اسکانی ہے جسے دائرہ کُن فیکون بھی کہتے ہیں، عالم حقیقت میں اس دائرہ کا مظہر حقائقِ موجوداتِ کونیہ کا مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں حقائقِ اشیاء ثابت ہیں اور عالم صورت میں اس کا مظہر

فلکِ ثوابت ہے جسے فلک البروج بھی کہتے ہیں، دائرہ کُن فیکون کے نیچے دواثر ہفت افلاک ہیں اور اُن سے نیچے عناصر کے کُرے ہیں۔

ملائکہ | ملائکہ کی آفرینش آثارِ روح القدس اور انوارِ لمعاتِ عرش کے انضمام سے ہے، ملائکہ مقررینِ مہمیں جنہیں عالین کہتے ہیں فنا و بستی کی دست برد سے بالاتر ہیں۔ ان سے نیچے کے مرتبہ میں ملائکہ اعلیٰ ہیں جن کا وجود نورانی کُرسی کے انوار اور عرش کی شعاعوں کے انضمام پر مشتمل ہے یہ بھی عالمِ باقی میں داخل ہیں۔ ملائکہ کی ایک اور قسم اہل باطن کو مکتوف ہوئی ہے جن کا وجود آثارِ نفسِ فلکی اور انوارِ کُرسی کے اجتماع سے مرکب ہے، اُن میں بلند و پست مراتب کا فرق پایا جاتا ہے۔

بعض فرشتوں کا وجود نور و ظلمت کے اجتماع سے ہے، ان میں بعض کے وجود میں اثرِ نور اثرِ ظلمت پر غالب ہے اور بعض کی خلقت میں اثرِ ظلمت اثرِ نور سے زیادہ ہے۔

بعض فرشتوں کی تخلیق برف و آتش سے ہے ان کو ملائکہ عنصری کہتے ہیں۔ رجال الغیب | رجال الغیب دو قسم ہیں، ایک تو اوتاد الارض ہیں یہ اپنے مقام سے نہیں نکلتے مگر حق تعالیٰ نے اُن کو ایسی قدرت و قوت بخشی ہے کہ اپنے مقام پر ہی ساری دنیا کی سیر کرتے ہیں اور شیاطین کو ہر طرف سے گھیرتے اور بھگاتے رہتے ہیں، اُن کے دو گروہ ہیں ایک گروہ والے افراد کہلاتے ہیں اور دو گروہ والے اخیار۔

افراد تو وہ ہیں جو مقتضیاتِ جہانِ مہیہ سے خارج ہو کر سراپا نورِ منور

بصورت جسم ہیں اُن کا قیام قطب شمالی میں ہے بعض اولیاء اللہ اپنی روحانی سیر میں اُن تک پہنچتے ہیں اور اُن سے فیوض و برکات حاصل کرتے ہیں۔

اخیار وہ ہیں جو اپنے مقام سے تو نہیں نکلے مگر عالم احساس میں کبھی کبھی اہل باطن پر ظاہر ہوتے ہیں حضرت خواجہ خضر بھی اسی گروہ میں ہیں۔

رجال الغیب کی دوسری قسم رجال البسلس ہیں، یہ سمندروں اور زمین کے کناروں پر رہتے ہیں بعض آدمیوں کو ظاہر ہو جاتے ہیں باتیں کرتے ہیں اور پھر غائب ہو جاتے ہیں یہ حضرات اپنے مقام سے نکلے ہیں دنیا میں پھرتے ہیں اور چشم زدن میں اپنی جگہ پہنچ جاتے ہیں بعض اہل اللہ اپنی سیر میں انکی زیارت سے مشرف ہوتے ہیں۔

اقسام جنہ | جن چار قسم ہیں، ایک عنصریوں، دوسرے ناریوں، تیسرے ہویالوں، چوتھے تراہیون۔ عنصریوں سب قسموں سے زیادہ قوی ہیں اور ملائکہ عنصریوں سے انکی مناسبت قوی ہے۔

سب جنوں کی خلقت نارِ سموم سے ہے، تراہیون سب سے کمزور ہیں چونکہ نارِ سموم عنصرِ تراب کی طرف راجع ہو گئی ہے اسلئے یہ تراہیون کہلاتے ہیں، زمین کے نیچے اوپر اور اندر رہتے ہیں۔

ہویالوں میں نارِ سموم عنصرِ ہوا کی طرف راجع ہو گئی ہے اسلئے یہ ہویالوں کہلاتے ہیں، زمین کے گرد ہوا میں رہتے ہیں زمین پر اور اس کے نیچے بھی آتے جاتے ہیں کثرت میں تراہیون سے زیادہ ہیں۔

ناریوں بالکل نارِ سموم ہیں، قوی الاحراق اور شدید الالہتاب ہیں قطب جنہ

میں رہتے ہیں زمین کے گرد اور نیچے اوپر پھرتے ہیں۔

عنصر لوہے پر بساطت غالب ہے اور سب سے قوی ہیں شیطان بھی عنصر لوہے میں سے ہے کل شیاطین ابلیس کی اولاد و ذریعات سے ہیں ان میں سے بعض ایسے ہیں جن پر طبیعتِ نار یہ غالب ہوتی ہے وہ جہات میں پھیل جاتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جن پر طبیعتِ نباتیہ حیوانیہ غالب ہوتی ہے وہ انسانوں میں پھیل جاتے ہیں، ان دونوں قسم کا ذکر حق تعالیٰ نے فرمایا ہے ”شیاطین الارض والجن“

**تخلیقِ آدم** یہ کہ زمین موالیدِ ثلاثہ کے رہنے اور بسنے کی جگہ ہے جسکی خلقت و آفرینش عناصرِ اربعہ ہے، لیکن جمادات کے اجسام میں جزوِ خاکی کا اثر زیادہ ہے نباتات میں جزوِ آب غالب ہے اور حیوانات میں چاروں عناصر کے اثرات جمادات و نباتات کے بہ نسبت اعتدال سے نزدیک تر ہیں۔ درندوں میں جزوِ آتش کا اثر غلبہ رکھتا ہے، اور دو سکر چوپایوں اور پرندوں میں درندہ حیوانات کے بہ نسبت جزوِ خاکی و ہوائی کے اثرات زیادہ اور غالب تر ہیں، تمام حیوانات میں نسبتاً انسان کے اندر چاروں عناصر کے اثرات معتدل ترین ہیں۔

اگرچہ بنی آدم کے اجسام میں اکثر یہ چاروں اجزاء مخالف قدرتِ قادر سے موافق ہو جاتے ہیں، لیکن بعض حالات میں ان عناصر کا کوئی ایک جزو غالب ہو جاتا ہے اور وہ بچا رہ اُس وقت اُس کے اثر کے اقتضا سے اسی طرح کے افعال و اعمال کرنے لگتا ہے اور مجبوراً اُس جانب مائل ہو جاتا ہے۔

اول تخلیق میں جب آدم ابو البشر کا جسم مبارک عناصرِ اربعہ سے بنایا تو



جزوِ حاکمی سے ابتدا کی گئی، اس لئے اُن کی نسبت اس عنصر کی جانب کی جاتی ہے اس کے بعد اُس میں دوسرے تینوں عناصر کی مداخلت و اثر بھی شامل کر کے اُسے ”حیاتِ حیوانی“ عطا کی، اور اُس سے ان کی ”رُوحِ انسانی“ کو تعلق و ارتباط مرحمت فرمایا، پھر بقول علماءِ ظاہر اُن کے بائیں پہلو سے انکی ”شریکِ حیات“ کو نمودار کیا۔

لیکن علماءِ ظاہر نے اپنے اس قول کی قباحت پر غور نہیں کیا کہ اس تقریر سے ان دونوں کے درمیان والد و متولد کی نسبت قائم ہوتی ہے، علاوہ ازیں مرد کو ”بچہ کش عورت“ سمجھا ہے اور اس مرد کو دوسری عورتوں سے صرف اس قدر ممتاز کیا ہے کہ چونکہ پیدا ہونے کا راستہ نہ تھا اس لئے پہلو چیر کر بچہ کو پہلو سے نکالا، وہ لوگ اپنے علم و ادراک کو کمالِ معرفت سمجھے ہوئے ہیں۔ بعض لوگوں نے اس قباحت کو دیکھتے ہوئے یوں روایت کیا ہے کہ ”حوا“ کا جسم آدم کے بدن کے میل سے تیار کیا ہے، نہ یہ کہ انھیں آدم کے بدن میں سے نکالا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خالق مختار نے اول مرتبہ تمام حیوانات و اشجار کو ”جوڑے“ کے ساتھ پیدا کیا اور اُس کے بعد اُن کے لطفہ اور رحم سے جوق جوق حیوانات اور لاتعداد اشجار کو نمودار کیا، اسی طرح اول مرتبہ جب آدم کو آبِ گل سے صورت آسنا کر کے اُسے ترکیبِ مناسب عطا فرمائی تو اُن کی زوجہ کے جسم کو بھی آبِ گل سے بنا کر اور اُن میں ”رُوح“ پھونک کر زندہ کیا، نہ یہ کہ اُن کا بدن آدم کے پہلو سے برآمد ہوا۔

یہ روایت کہ ”حوا کی پیدائش آدمؑ کے پہلوئے چپ سے ہے“ یہودیوں کا تخیل ہے قرآن حکیم میں اس کا کوئی اشارہ نہیں ہے۔ خلق مہناز و جہا کی ضمیر نفس واحدہ کی طرف ہے نہ کہ جسم آدمؑ کی طرف، جس طرح نفس واحدہ سے آدمؑ خلق ہوئے اسی طرح نفس واحدہ سے حوا خلق ہوئیں۔ اور پھر ان سے سلسلہ نژاد و تناسل جاری ہوا۔

”اس دنیائے فانی میں آنے کا حال معلوم ہونے کے بعد عالم آخرت میں جانے کا حال سمجھنا چاہیئے۔“

جب مسلمان وفات پاتا ہے اور اس کا جسم مطہر خاک میں رکھا جاتا ہے وہ اپنے مقام سے ترقی و ارتقاء حاصل کرتا ہے۔

اس عروج و نزول اور آمد و رفت کی دلیل یہ ہے کہ جب سرور کائنات صل اللہ علیہ وسلم کو شب معراج میں ترقی کرائی گئی تو آپ کو اس قریب کی راہ سے لے گئے، یعنی زمین مکہ سے بیت المقدس تک پہنچا کر جو انبیاء سابق کی سجدہ گاہ تھی، زمین کی سیر کرائی گئی۔

”سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْآيَاتِنَا، إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“

یہ نہیں فرمایا کہ ”مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى السَّمَاءِ“ کیونکہ اس میں اُس کی آیات قدرت بالتفصیل نہیں دیکھی جاسکتی تھیں، اور اس عالم سفلی اور تمام ارضی ہوائی و نامری مخلوقات کا تماشا آپ کی نظر مبارک سے نہیں گذر سکتا تھا، حالانکہ اُس سمیع و بصیر کو یہ مد نظر تھا کہ آپ کو اپنی تمام آیات دکھلا دے اور اپنا تمام

کلام جامع وغامض آپ کو سنا دے۔

المختصر آپ کو بیت اللہ سے گزر کر بیت المقدس پہنچایا اور اُس مقام کے حقائق و آیات جو کعبہ ابراہیمی سے نسبتاً مجازی ارتفاع مکانی رکھتا ہے، سمجھا کر چشم ظاہری و باطنی سے مشاہدہ کرا دیا۔

غرض کہ جب وہ شہسوار کمرہ زمین کو پیچھے چھوڑ کر میدان آب میں، وہاں سے کمرہ باد میں اور وہاں سے کمرہ آتش میں پہنچا اور وہاں برکت قدم سے اپنے متبعین کے لئے راستہ صاف و پاک کر کے ہفت افلاک کو طے کیا، اور فلک ثوابت کو بھی پس پشت چھوڑا، وہاں سے مقام کُرسی تک اور پھر مرتبہ عرش تک جو تختِ ملکی تھا، عروج کر کے شنیدنی کو سنا، اور نادیدنی کو دیکھا، پھر اسی طرح نزول فرما کر دوسری مرتبہ زمین بیت المقدس پر پہنچے اور وہاں کے قافلوں اور مسافروں کی خبر اپنے اصحاب کو سنائی، اور جنت و دوزخ کی حقیقت و کیفیت سمجھا کر نزول اتم کے مرتبہ میں (جس سے پایاں تر اور آخر تر تمام خدائی میں کوئی مرتبہ نہ تھا) پہنچے، اور دائرہ پرکار کے نقطہ آخری کی طرح اپنا عروج و زوال ختم کر کے مخلوقاتِ علوی و سفلی کو اپنے تصرف میں لائے۔

ابتداء و انتہا کا اک طلسمی دور ہے ورنہ انجام خطا پر کار ہے آغاز پر

بطرح روح انسانی مقام ارواح و عالمِ علوی سے نزول کر کے نفوسِ افلاک و جواہر انجم کے درمیان لائے اور پھر وہاں سے نور کی طرح نکال کر کمرہ ناری و ہوائی اور کمرہ آبی و خاکی میں پہنچا کر اُس کے لئے اجتماع عناصر سے ایک جسم تیار کیا اور اُس شے لطیف کو اُس جسم کثیف سے تعلق عطا فرمایا، اسی طرح آخر کار

اُس کو اس جسم بے اختیار سے جدا کر کے اُسی راہ سے لا کر ترقی کرائیں گے، اور مستقرِ حلیٰ تک پہنچا دیں گے، اور اُس مکان کو اُس کے اعمال و ایمان کے مطابق جنت کر دیں گے، کفار و مشرکین اور ملحدین و منکرین کو کفر و معصیت کے سبب کرہ ناری تک پہنچا کر اُس مقام کو اُن کے لئے دوزخ بنا دیں گے۔

## دستورِ العمل

یقینی طور پر ذاتِ الہی کو تمام کمالات کے ساتھ متصف اور تمام شبہات نقص و زوال سے منزہ سمجھنا چاہیئے، اسلام نے ہستی باری تعالیٰ کا ایسا اعتقاد قائم کیا ہے جس میں شرکِ حلی و خفی کا شائبہ تک نہیں، جب تک توحید سے مشرف نہ ہوں عقوباتِ اخرویہ سے نجات ممکن نہیں اور تعلقاتِ دنیاوی سے بھی رہائی نصیب نہیں ہوتی، توحیدِ عینِ ایمان ہے۔

خدا ایک ہے، اُسکی الوہیت میں کوئی کسی طرح شریک نہیں، جس طرح وہ اپنی ذات میں یگانہ ہے اسی طرح اپنی صفات میں بھی یکتا ہے، صرف وہی مستحقِ عبادت ہے کسی اور کو یہ حق حاصل نہیں۔ موجود بالذات صرف وہی ہے اور تمام موجودات کو اُس نے خلقت و جود عطا فرمایا ہے، جس کو چاہتا ہے موجود کرتا ہے جس کو چاہتا ہے معدوم کر دیتا ہے۔

خدا شناسی، ذاتِ باری کو وحدۃ لا شریک لہ یقین کرنے سے عبارت ہے خدا شناسی یہ نہیں ہے کہ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود کا اثبات کیا جائے یا سائل و مباحثِ تصوف کو ذہن میں محفوظ رکھا جائے اور تمام

موجوداتِ کونیہ میں مفہوم وجود کے معنی واحد کا شمول دریافت کیا جائے۔  
حضرت خاتم الرسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہستی مبارک مخلوق اور  
خالق کے درمیان واسطہ و وسیلہ ہے اور جناب سرورِ کائنات علیہ التحیۃ  
والصلوات کی نبوت پر ایمان لائے بغیر نجاتِ اخروی حاصل نہیں ہو سکتی، آپ  
برگزیدہ بندہ اور تمام مخلوقات میں اشرف و افضل ہیں۔

یہ دُنیا دارِ اہل ہے، اسلئے جہاں تک ہو سکے اتباعِ ختم المرسلین کے  
ساتھ عبادات و ریاضات اور کارِ خیر میں مصروف رہنا چاہیئے، عمرِ عزیز اور  
قیمتی وقت بیکار و ضائع نہیں کرنا چاہیئے۔

اعتقادات، کارہائے عبادات و ریاضات، اور اعمال و اشغال میں  
ہمیشہ وہی طریق اختیار کرنا چاہیئے جو مستند و متحقق ہو۔ ہمارے طریقہ کے معمولات  
میں سے کچھ یہاں لکھے جاتے ہیں زیادہ ذوق ہو تو ہماری دوسری کتابوں میں  
دیکھو، ایک صادق العقیدہ مومن کیلئے یہ بھی کافی ہیں۔

معمولات  
ہمیشہ پچھلی رات سے اُٹھیں اور عباداتِ بدنی و نفسی اور ریاضات  
جسدی و روحانی میں مشغول رہیں، اور نماز تہجد کو طویل قرأت

کے ساتھ اپنے اوپر واجب سمجھیں جس رات اس نعمت و دولت سے محروم  
رہیں سمجھیں کہ بارگاہِ ایزدی میں قبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور تمام دن شرمندگی  
سے زیر بار رکھو استغفار و ندامت سے اُس کا تدارک کریں، بہت سونا،  
اور بہت کھانا دُنیا و آخرت کے معاملات میں مضر توں کا باعث ہے اسلئے  
ان دونوں کاموں میں آہستہ آہستہ کمی کرنے کی عادت ڈالنا چاہیئے اور ہمیشہ

پورے التزام کے ساتھ بچکانہ نماز وقتِ اوسط میں جماعت کے ساتھ ادا کرتے رہیں کیونکہ اگر جماعت میں سے ایک شخص کی نماز بھی مقبول ہو جاتی ہے تو خدائے بزرگ و برتر دوسروں کی نمازوں کو بھی اُسکی برکت سے مقبول فرما لیتا ہے۔

مراقبات کے اوقات میں اور ذکر و فکر میں وہم و خیال باطن کو پریشان و پُر ملال کر دیتا ہے اسلئے چاہیئے کہ اللہ کا نقش مبارک اپنے سینہ و دل پر عقل کی موتلم سے مٹم و منقش کر کے چشم خیال کو بھی چشم ظاہر کی طرح بند کر لیں اور بقدر استطاعت اپنے ظاہر و باطن کو اپنے رب کی جانب کامل طور پر رجوع کر کے شب و روز کے اوقات کو عبادت و ریاضت اور ذکر و فکر سے آباد و معمور رکھیں اور ہمیشہ خوش و خرم رہیں، دُور از کار اندیشوں اور ناممکن خیالات سے اپنے باطن کو حیران و پریشان اور اپنے ظاہر کو معطل و بیکار نہ کریں، کیونکہ اس آفت و بلا میں اکثر سالک پھنس کر رہ گئے ہیں۔

چھ کلمے یعنی کلمہ ردِّ کفر، کلمہ استغفار، کلمہ شہادت، کلمہ تہجد، کلمہ تحمید اور کلمہ طیبہ یا کلمہ توحید ہیں، مسلمانوں کے جسم و جاں کیلئے حرز و تعویذ ہیں کہ شمشبت سے بلا و آفت کو اُس تک نہیں پہنچے دیتے، نیز شش جہت سے نوز و ہدایت اُن کے توسط سے اُس تک پہنچتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”اوتیت جوامع الکلم“ حقیقت میں اُنھیں کلماتِ متبرکہ جامعہ سے متعلق ہے اگرچہ آپ کی ہر ایک حدیث شریف جامع خیر و برکت ہے، اور ہر ایک اُس کی جامعیت کی ماہیت سے کہاں واقف ہو سکتا ہے۔

ساتواں کلمہ درود ہے، اسلئے چاہیئے کہ اپنے وقت و حال کا ملاحظہ و

معائنہ کر کے جس کلمہ کو اس کے مناسب پائیں اس میں زیادہ مشغول رہیں تاکہ اسکی برکات و فائدہ کو جلد تر مشاہدہ کریں، نیز جو حاجت و مطلب رکھتے ہوں چاہیئے کہ خدا کے اسماء حسنیٰ کا ہر صبح و شام ورد کریں جس نام کو اپنے کام اور مقصد کے پورا پورا مناسب پائیں اول و آخر درود پڑھ کر اُس اسم کے وسیلہ سے مناجات میں مشغول ہوں، خدا کے فضل سے جلد کامیاب ہوں گے، اگر ان اسماء حسنیٰ کا ورد نہیں کرتے ہیں ہرگز اس کام کے عامل نہیں ہوں گے، چھ کلموں اور تسبیح فاطمہ کی حقیقت حال یہی ہے بلکہ تمام آیات قرآن مجید کی بھی کیفیت ہے کہ ورد کے سبب سے اور قوت ایمان و یقین کے باعث اُس کے آثار و مومنوں اور مسلمانوں پر ظاہر ہوتے ہیں، ضروری ہے کہ اپنے تمام اذکار و عبادات کو اسماء حسنیٰ، کلمات ستہ، درود شریف، تسبیح فاطمہ، تلاوت قرآن مجید، ادائے نماز پنجگانہ باجماعت اور طویل قرأت کے ساتھ تہجد کی نماز میں جو تمام عبادات کی جامع ہے منحصر سمجھیں، اور فرائض کے بعد نماز تہجد کے سوا، جو طویل مسرات حضور قلب، اطمینان خاطر اور عجز و الخاح کے ساتھ ہو کسی نفل کے مرتبہ کو باطن کی آرائش اور خدا کے ساتھ نسبت پیدا ہونے کا ذریعہ نہ سمجھیں، تفکرات و مراقبات کے معاملات میں جو مراتب نفس و آفاق کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں ان میں کسی فکر و مراقبہ کو اپنے نفس کی فکر اور صفات حمیدہ و ذمیہ اور اُس کے خطرات و نیات سے زیادہ سودمند نہ سمجھیں، اور مراتب آفاق میں کوئی امر شاہد و مطالعہ توحید سے زیادہ فائق نہیں پایا جائے گا، تمام کاموں اور معاملات میں کسی امر اور کسی کام کو حصول رضامندی کے خیال سے زیادہ نفع مند نہیں

سمجھیں گے، اور سلوک میں کوئی راستہ اپنے اختیارات کی نفی کرنے سے زیادہ قریب محسوس نہیں ہوگا۔

ضروری ہے کہ ورزش اور جسمانی محنت کو بھی اپنے لئے لازمی کر لیں تاکہ سست، کاہل اور اذکار رفتہ نہ رہیں، طاقت و فرصت کے موافق وقت مقرر کر لیں، بہترین ورزش چیل قدمی، تیر و فتاری اور گھوڑے کی سواری ہے، اور دوسرے جو مناسب کام ہوں انھیں اختیار کریں۔

سالاک کے لئے صحبت جسمانی بہت ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر نہ دنیا کا کام سرانجام پاسکتا ہے نہ آخرت کا کوئی کام ہو سکتا ہے، صحت و مندرستی کے لئے کم کھانا، کم سونا اور سانس کی حفاظت کرنا نہایت مفید ہے، روزانہ تازہ پانی غسے غسل بہت نافع ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اُمتیوں اور متبعین سے فرمایا ہے کہ اپنے پیٹ کو تین حصوں میں تقسیم کرنا چاہیئے، ایک طعام کا، ایک پانی کا اور ایک سانس کا، اس ارشاد فیض بنیاد سے کم کھانے کے حکم کے علاوہ صریحاً سانس قائم کرنے کے عمل کا حکم نکلتا ہے، کیونکہ صحت و مندرستی کے لئے بہت نافع ہے، دو سر مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یونین و مسلمین کو بہت تاکید و مبالغہ کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیا ہے، حدیث شریف میں ہے کہ مسواک ۷۰ ہلک امراض کی دوا ہے، حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسواک میں اتنا مبالغہ فرماتے تھے کہ آپ کے گلوئے مبارک سے عرق عقی کی آواز نکلنے لگتی تھی، اس طرح



بلغم کا بہت اخراج ہوتا ہے اور سینہ و دماغ صاف رہتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس طرح عادت ڈال لیں، اور مسواک کو دانتوں پر بہت نہ پھیریں کیونکہ اس سے بہت نقصان ہوتا ہے جب اندرونی آلائش صاف ہو جائے گی تو دانت اور منہ خود بخود پاک و صاف ہو جائیں گے، نماز، تلاوت قرآن، تسبیحات و اوراد اور اذکار و اشغال کے وقت سانس کو اندر کی جانب کھینچے رکھیں بے ضرورت باہر نہ نکھنے دیں کیونکہ اس سے بہت سے بدنی اور روحی فوائد حاصل ہوں گے اور ہرگز جسم میں سُستی و کاہلی نہیں رہے گی، اور خطرات اس کے اوقات کو خراب نہیں کریں گے، جب اس التزام کے ساتھ پڑھے ہوئے الفاظ کے معانی کی طرف متوجہ ہوگا، حضورِ قلب، جمعیتِ خاطر اور مسرت پیدا ہوگی، اوقاتِ عبادت کے علاوہ بھی اپنی سانس کو ضائع نہیں کرنا چاہیے بلکہ یا بحق میں مصروف رہ کر سانس کو اندرونی جانب کھینچے رکھیں اور بے ضرورت باہر نہ نکالیں، لیکن اس طرح کہ سینہ کو تنگ نہ کریں، بہترین اور مناسب طریقہ یہ ہے کہ جس طرح سوگھتے ہیں اس طرح سانس کو وقتاً فوقتاً دونوں نھنوں سے اندر کھینچیں، ہر بار کسی قدر چھوڑ دیں تاکہ دم نہ گھٹنے لگے، اس طرح اُس کے فوائد جلدی حاصل ہوں گے اور جس کی شدت و محنت بھی نمایاں نہ ہوگی، اس عمل سے صحتِ دماغی حاصل ہوتی ہے، بیٹھنے کیلئے دو زانو نشست زیادہ بہتر ہے، وقتاً فوقتاً ایک ایک پاؤں پر بیٹھ، مگر سیدھی رکھے تاکہ سُستی و کاہلی پیدا نہ ہو۔

سالک کو یہ بھی چاہیے کہ دن رات میں جریانِ دمِ آفتاب و ماہتاب کی مراعات کرے کہ اُس کے ذریعہ سے میزانِ طبیعت اس شخص کے ہاتھ میں

بہتی ہے اور مزاج کی گرمی سردی جلد معلوم ہو جاتی ہے، اگر مزاج میں گرمی پائے تو چاہیے کہ دانتوں کو بھینچ کر سانس کو منہ کے راستے سے اندر کھینچے کہ اس طریقہ سے بدن میں سردی پیدا ہوگی، جس طرح دم آفتاب سے گرمی اور دم ہاتھاب سے اعتدال حاصل ہوتا ہے، یہ بھی چاہیے کہ کھانا کھانے، پینے اور کارہائے شریف کے وقت دم آفتاب کو جاری رکھے، اگر کوئی شخص محافظت دم کما حقہ کرتا ہے تو اس میں عجیب و غریب چیزیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بیان نہیں کی جاسکتیں۔

**امراض باطنی** | جس طرح ظاہری صحت و مرض ہے اسی طرح باطنی صحت و مرض بھی ہوتا ہے اور قلب سقیم و قلب سلیم دونوں کا وجود پایا جاتا ہے اس مرض میں کفار و فجار گرفتار ہوتے ہیں (فی قلوبہم مرض) خدا تعالیٰ فرما دھم اللہ مرضاً) مؤمنین اور صالحی صبح و سالم ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "الامن اتی اللہ بقلب سلیم" اصل حقیقت میں تمام آدمی حالت صحت پر پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "کل مولود یولد علی فطرت الاسلام" اس کے بعد مختلف اسباب سے ان کو بہت سے امراض مثلاً کفر و نفاق اور سوء اخلاق لاحق ہو جاتے ہیں، بعض کو ہلاک کر دیتے ہیں اور بعض کو جن کے لئے شفا مقدسہ صحت حاصل ہو جاتی ہے، انبیاء و اولیاء و اطباء السیہ میں بندگان الہی کے حفظ میں کوشش کرتے ہیں اور محض لوجہ اللہ ان کو علاج سکھلاتے ہیں اور امراض سے آگاہ کرتے ہیں، بغیر معاوضہ طلب کئے ہوئے اُس کے علاج میں مشغول ہو جاتے ہیں "قل اسئلكم علیہ من اجر ان اجرہی الاعلیٰ رب العالمین"

جس طرح جسمانی امراض دو قسم کے ہیں ایک مادی جو اخلاط کی کمیت و کیفیت بدل جانے کے سبب سے پیدا ہو جاتے ہیں، مثلاً مادی بخار، دوسرے سادہ جو کسی امر خارجی کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً وہ حرارت جو حرکت کی زیادتی یا دُھوپ میں بیٹھنے کی وجہ سے عارضی طور پر لاحق ہو جاتی ہے، اسی طرح امراض قلبی بھی دو قسم پر ہیں، ایک نفسی جو اخلاق ذمہ کی اصل خلقت میں موجود ہوتے ہیں مثلاً سرد مزاجوں میں بیوقوفی اور خشک مزاجوں میں تجل، دوسرے عارضی کہ صحبت بد اور افعال ناشائستہ میں بہ کثرت مشغول رہنے کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔

اس لئے اُن اخلاقِ نفسی کی تہذیب نہایت کوشش کے بعد کسی قدر ممکن ہے اور بالکل رفع ہو جانا محال ہے "لا تبدل خلق اللہ"۔ اسی قدر ہو سکتا ہے کہ ظاہری مرض میں تخفیف ہو جائے اور وہ زیادتی نہ اختیار کرے اور ہلاک نہ کرے اور اس کے مواقع تبدیل ہو جائیں، مثلاً اگر کوئی شخص تجلِ نفسی رکھتا ہے اور مال کو تجل کی وجہ سے جمع کرتا ہے جب وہ تہذیب یافتہ ہو جائیگا تو مال کو نیت خیر سے جمع کرے گا، تاکہ مسفرین میں دخل نہ ہو، اور کسی قدر بے تکلف خدا کی راہ میں بھی صرف کرے گا، یعنی زکوٰۃ حکمِ شرع کے مطابق ادا کرے گا، صدقات دیگا، اور حقوق کو بھی کچھ ادا کرے گا، اگر اصل خلقت میں سرف ہے تو مہذب ہو کر ایثار کی نیت سے خرچ کرے گا اور جو کچھ رکھتا ہو گا اُسے خدا کی راہ میں صرف کر دے گا، علیٰ هذا القیاس اُس کے تمام خلقی اوصاف صورت تغیر پا کر اپنے مصرعِ مواقع تبدیل کر لیتے ہیں اور حقیقتاً اپنی اصلیت پر رہتے ہیں، لیکن یہ بھی

کافی ہے۔

ہندیب اخلاق عارضی ٹھوڑی سی کوشش سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن اسی طرح جلد زائل بھی ہو جاتی ہے، نامناسب عادات اور ناشائستہ صحیحہوں کے ترک کرنے میں کسی قدر جاہدہ کی ضرورت ہے اور ٹھوڑی سی جدوجہد کے بعد تنبیہ حاصل ہو جاتا ہے۔

ظاہری اخلاط اربعہ کی طرح باطن میں بھی چار معنوی غلط ہیں، اول علم، یہ غلط تمام اخلاط سے مرکب اور ان میں بہترین ہے اور روح انسان کے مناسب ہی خون کی طرح جو گرم تر ہے اور روح حیوانی کا مزاج رکھتا ہے۔

دوسرے غضب جو نفس سبعی کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے، صفرائی طرح جو گرم و خشک ہے اور امراض حادہ کا موجب ہے۔

تیسرے شہوت جو بہیمہ کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے، بلغم کی طرح سرد و تر ہے اور امراض بارہ کا موجب ہے۔

چوتھے وہم جو نفس شیطانی سے مناسبت رکھتا ہے، سودا کی طرح سرد و خشک ہے اور امراض دوسو اسی کا سرچشمہ ہے۔

ہر انسان میں ان چاروں اخلاط معنوی کا ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح اخلاط اربعہ کا اجسام میں ہونا لازمی ہے کہ بغیر اُس کے حیات دنیوی کی کوئی صورت خیال میں نہیں آتی، اسلئے ان میں سے کسی ایک کے قطعاً زائل کر دینے کا خیال محض غلطی اور نادانی پر مبنی ہوگا اور کمیت و کیفیت میں لوازم شہوت کے مطلقاً زوال کا قصد مع اُس کے آثار و علامات کے جہل محض اور نادانیت

پر مبنی ہوگا، مثلاً قوتِ عقلیہ کے ساتھ اعتدالِ طبعی کے موافق مادہ و ہیمہ کی شرکت لازمی و ضروری ہے، کیونکہ اگر قوتِ وہیمہ بالکل زائل ہو جائے تو دنیا و آخرت کا مفاد غیر ممکن ہے، اور انسان کے ہلاکتِ ابدیہ میں پڑ جانے کا اندیشہ ہے قوتِ وہم کی زیادتی اور اُس کے حدِ طبعی سے تجاوز سے حُبِ دُنیا پیدا ہوجاتی ہے اور قدِ طبعی کے مطابق قوتِ وہم کے اعتدال سے حُبِ آخرت رونما ہوتی ہے، وہم کا بالکل زوال اس لئے محال ہے کہ حکیم مطلق نے اس قوت کو بھی اپنی حکمتِ بالغہ سے انسان میں پیدا کیا ہے اور ”فعل الحکیم لا یخلو“ عن الحکمة۔ ”وہو العلیم الحکیم۔“ علیٰ ہذا القیاس قوتِ غضبیہ و شہویہ و علمیہ کا بھی یہی حال ہے۔

ان اخلاط کا حدِ طبعی پر ہونا طبیعتِ صلاحیت کو تقویت دیتا ہے اور حیاتِ سعادت کا موجب ہے، ان کی کمیت میں افراط و تفریط یا کیفیت میں تغیر، مرض اور فسق کا موجب اور موت و ہلاکت کا سبب ہے، مثلاً قوتِ علم کے حدِ اعتدال کے ساتھ ہونے سے دریافتِ صحیح، ادراکِ حقیقت، کما حقہ، ایمان و اطمینان، شاہدہ الہی، نسبت مع اللہ، امر حق پر اعتقادِ جازم، حقیقتِ شریعت تک رسائی اور دوسرے کمالات جو قوتِ علمیہ سے متعلق ہیں حاصل ہوتے ہیں، اُسکی افراط سے (جو عیب ہے) امورِ لا طائل کے دریافت کی خواہش، مقدماتِ باطل کی ترتیب، ایسے امور میں غور کرنا جن کے ادراک سے عقلِ انسانی عاجز ہے اور دوسرے زائد اور مضر امور مترتب ہوتے ہیں، اُسکی تفریط سے (جو نقص ہے اور حماقت کہی جاتی ہے) دریافتِ حقیقت سے

محرومی، کفر و بے اطمینانی، عقائدِ باطلہ، شرعیت سے انحراف اور دوسرے امور جو طاقت کیلئے لازم ہیں نصیب ہوتے ہیں، کیفیتِ علمیہ میں تغیر کی وجہ سے مجالس و اوقات کے اختلاف کے سبب اختلافاتِ عقیدہ، تردد و تذبذب، کبھی منکر ہونا، کبھی مُقرر ہونا اور سمجھے ہوئے اور بے سمجھے ہوئے امور کی یکسانی رونما ہوتی ہے۔

قوتِ غضبیہ کے اعتدال سے حمیت و غیرت، شجاعت و ہمت وغیرہ صفاتِ حمیدہ جو استقامت و استغنیٰ سے متعلق ہیں پیدا ہوتی ہیں، اُس کی افراط سے (جو ہوس ہے) زودرنجی و تکبر، غرور و ستربانی اور خود سری وغیرہ ایسے امور پیدا ہو جاتے ہیں جو شدتِ غضب سے متعلق ہیں، اس کی تفریط سے (جو جُن ہے) بیدینی، بے عزتی، بُزدلی اور دوسرے امور جو جُن سے متعلق ہیں رونما ہوتے ہیں، اُسکی کیفیت میں تغیر سے تلون مزاجی و بے ثباتی، خواہشاتِ نفسانی کا غلام ہونا، طبیعت کی اتباع اور جسمانی عیش و آرام وغیرہ لذاتِ حسیہ کی تبعیت واقع ہوتی ہے۔

قوتِ شہوت کے اعتدال سے عفت و قناعت، تحمل و بردباری، حیا و مروت اور اُن کے مثل وہ اوصاف جو اس قوت کے اعتدال سے متعلق ہیں پیدا ہوتے ہیں، اُسکی افراط سے فسق و حرص، بے صبری، بے حیائی، بے مروتی اور اُن کے مثل وہ امور جو اُس قوت کی افراط سے متعلق ہیں رونما ہوتے ہیں، اُسکی تفریط سے بے عشقی، بے محبتی، بے انسی، بد مذاقی، بے شرمی اور بیکاری وغیرہ وہ امور جو اس قوت کی تفریط سے متعلق ہیں پیدا ہوتے

ہیں، اس قوت کی کیفیت میں تغیر سے بواہوسی، غیر ضروری ظاہر آرائی، ہرزہ سرائی، اور اس قوت کے تغیر کے متعلقہ دوسرے امور ظاہر ہوتے ہیں۔ قوتِ وہم کے اعتدال سے بے خوفی و بے غمی، ماسوا سے بے تعلقی، خوفِ الہی، حق کے ساتھ تعلق قوی اور دوسرے کمالات جو اُس قوت کے اعتدال سے متعلق ہیں رونما ہوتے ہیں، اسکی افراط سے گرفتاری دُنیا، تنگدستی کا خوف فقر و فاقہ کی حالت سے ڈرنا اور اسی قسم کے دوسرے امور جو اس قوت کی افراط سے متعلق ہیں پیدا ہوتے ہیں، اسکی تفریط سے عذابِ آخرت سے بے خوف ہونا، خدا و رسول سے نہ ڈرنا، لحدانہ زندگی بسر کرنا، انجامِ کار پر نظر نہ ڈالنا اور دوسرے امور جو اس قوت کی تفریط سے متعلق ہیں ظاہر ہوتے ہیں، اس کی کیفیت میں تغیر کی وجہ سے دوسروں کی کثرت، خطراتِ نفس اور توہماتِ فاسد کی زیادتی، امورِ باطلہ کی جانب میلان، تضییعِ اوقات اور ان کے مثل وہ امور جو اس قوت کے تغیر سے متعلق ہیں وجود پذیر ہوتے ہیں۔

غرض تمام خصلتوں میں اصلاح و اعتدال کو ملحوظ رکھنا چاہیے اور تمام صفات کے فسادات و آفات زائل کرنے پر مستعد رہنا چاہیے، مریض کی کیفیت مزاج دریافت کرنے کیلئے اُس کا قول و فعل قار و رہ کے بمنزلہ ہے جس سے اسکی تمام حقیقتِ باطنی ظاہر ہو جاتی ہے، اسکی وضع و صحبت چہرہ دُبشرہ کی طرح کہ اس سے بھی حقیقتِ حال دریافت ہوتی ہے ہر شخص کو دیکھ کر صحت و مرض کا حکم اُس کے حال کے موافق لگانا چاہیے۔ اقوال بمنزلہ قار و رہ ہیں کہ زباں سخن سے حقیقتِ باطنی سچی جاتی ہے۔

افعال بمنزلہ نبض ہیں کہ ہر شخص کی حقیقت اُسکی حرکات سے ظاہر ہوتی ہے جو شخص کہ آداب شرعیہ میں استقامت رکھتا ہے اُسکی نبض منتظم ہے اور جو شخص کہ تساہل و تغافل اختیار کرتا ہے اُسکی نبض غیر منتظم ہے، جو شخص مستقیم الاحوال ہے اور اوقات معین رکھتا ہے اُسکی نبض بہت قوی ہے اور جو شخص عزم کے ساتھ عمل کرتا ہے اُسکی نبض بہت بلند ہے، جو شخص کبھی سرگرم عبادت ہوتا ہے اور کبھی فراغ کو بھی ترک کر دیتا ہے اُس کی نبض ”موجی“ ہے، اور جو شخص بیکاری کا خوگر ہو گیا ہے اور اُس کا نفس معطل ہو گیا ہے اُسکی نبض دودی اور نکلی نبضوں کی قبیل سے ہے اور یہ علامات ردیہ ہیں کہ ایسے ناکارہ جہول لوگ حیاتِ سعادت سے فائدہ نہیں اٹھاتے اور شقاوت میں فنا ہو جاتے ہیں۔

زنگِ سخن جو بمنزلہ قارورہ کے ہے یہ ہے کہ اگر لحدانہ، انکار آمیز اور شتبہ باتیں کرتا ہے تو یہ فساد کی علامت ہے جو بمنزلہ خون کے ہے، اور اگر سخت و درشت اور تیز و تند باتیں کرتا ہے تو یہ قوتِ غضبی کے غلبہ کی علامت ہے جو صفرا کے بمنزلہ ہے، اور اگر فحش باتیں زبان پر لاتا ہے اور تسخر و شوخی اور بیباکی کی جانب مائل ہے اور بیہودہ کلمات منہ سے نکالتا ہے تو یہ قوتِ شہوانی کے غلبہ کی علامت ہے جو بمنزلہ بلغم کے ہے، اگر شہوتِ جماعی نہیں ہوگی تو دوسری شہوات ہوں گی جنکی حقیقت لہجہ کلام سے معلوم ہوتی ہے اور اگر طویل اہل اور حرصِ دنیا کی باتیں دردِ زبان رہتی ہیں اور دوسرے دوسروں اور خطرات میں گرفتار ہے تو یہ قوتِ دہمی کی علامت ہے جو سودا



کے بمنزلہ ہے۔

**علاج** اگر اخلاقِ ذمیمہ میں سے کوئی عادت غالب ہو جائے تو اُس کا علاج ایسے اخلاقِ حمیدہ سے کرنا چاہیے جو اُس کے ضد ہوں، یعنی حدت کا علاج حلم سے، لکھنے پن کا وقار سے، شہوت کا عفت سے، لہو و لعب کا حیا و حجاب سے، فریب کا صدق سے، درشتی کا نرمی سے اور اضطراب کا صبر سے کیونکہ ہر مرضِ جسمانی بھی اپنی ضد کے ساتھ علاج کیا جاتا ہے اور صحت ظاہری کی حفاظت اُس کے مثل سے کی جاتی ہے اسلئے جب اخلاقِ خاکی غالب آجائیں تو ان کا علاج اخلاقِ آبی سے کرنا چاہیے مثلاً قسوت کا علاج نرمی سے، بخل کا علاج عطا سے۔

وہ عبادات و فرائض جن کا بجالانا شرع میں واجب اور فرض ہے جیسے پنجوقتہ نماز، اور وتر اور رمضان المبارک کے روزے وغیرہ، یہ بمنزلہ غذا ہیں کہ نفسِ انسانی ہمیشہ اُن سے تغذیہ حاصل کرتا رہتا اور مراتبِ ترقیات میں نشوونما پاتا رہتا ہے، کبھی اُنھیں نہیں چھوڑنا چاہیے، جو باتیں شریعت میں حرام مطلق ہیں جیسے شراب خواری اور قمار بازی وغیرہ یہ قاتل کی طرح ہیں جو ہر انسان کے لئے ہلاک ہیں اور طبعیتِ سعادت کے مخالف ہیں، جو باتیں شرع میں مکروہ ہیں وہ منشیات وغیرہ دوسری مُضر چیزوں کے بمنزلہ ہیں جو ذہن و ذکاوت کو معطل کر دیتی ہیں اور قوتِ ادراک کی تیزی کو نقصان پہنچاتی ہیں، جو چیزیں شریعت میں مباح ہیں وہ میوہ جات اور سبز لوں کے بمنزلہ ہیں کہ بعض وقت فائدہ کرتی ہیں اور بعض وقت نقصان، نفل، مسنون عبادات اور اذعیہ ماثورہ

غذا کے دوائی کی طرح ہیں اور جو اذکار و اشغال کہ آیات و احادیث سے مستنبط ہیں معتد بہ فائدہ بخشے ہیں اور اکابرِ دین میں مروج ہیں یہ مثل دوائے غذائی کے ہیں جو افعال و اعمال کہ متقدمین و متاخرین بزرگوں نے اختیار کئے ہیں اور خلافِ شرع نہیں ہیں دوائے مطلق کی طرح ہیں جس میں غذا ایت نہیں ہوتی جیسے اکسیر، نوافل میں نماز تہجد خاصیت کے اعتبار سے مقوی باطن ہے اور نسبت مع اللہ ہے کہ ہر وقت اور ہر مقام میں خواص و عوام میں سے ہر شخص کیلئے قوت مشاہدہ کیلئے مفید اور امراض باطنی کی دافع ہے۔

ہدایت [حدیث میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ موسیٰ کے بعد اُن کی قوم ۷ فرقوں میں منقسم ہو گئی، اور عیسیٰ کے بعد اُن کے پیرو ۲ فرقوں میں تقسیم ہو گئے اور مسیح کے بعد میری امت میں ۷ گروہ پیدا ہوں گے کہ وہ سب ایک فرقہ کے سوا ناری ہوں گے، "ست فرق امتی علی ثلاث و سبعین فرقۃ اثنتان و سبعون منها ہا الذکتہ و واحدۃ منها ناجیۃ و فی" روایۃ کلہم فی الناس الا السواد الاعظم۔ فرقۃ اہل سنت و الجماعت کہ ہر ملک میں بہت ہیں اور غلبہ و کثرت کے اعتبار سے سوادِ اعظم کا حکم رکھتے ہیں اگرچہ اُن میں بہت سے مذاہب اور مجتہد ہیں اور فروعیات میں باہم اختلاف ہے لیکن اصولِ دین کے معاملات میں متفق و متحد ہیں، اُن میں چار حقیقی مذاہب شائع و رائج ہیں جنہیں مجتہدین کے ناموں کی مناسبت سے حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کہتے ہیں مگر حقیقت میں یہ سب محمدی ہیں جنہیں قرآنی اصطلاح میں مومن و مسلم کہا گیا ہے، ان مجتہدانِ برحق نے فرقہ ضالہ و گمراہ کی طرح اپنی

جانب سے کوئی چیز پیدا کر کے مذہب میں داخل نہیں کی ہے بلکہ اپنی استعداد کے مطابق آیات و احادیث سے استنباط کر کے اُس پر عمل شروع کیا ہے اسلئے ہر مومن و مسلم کو انکی تحقیق و اجتہاد پر اعتقاد کرنا چاہیئے اور چاروں کو اپنا پیشوا و مقتدا تسلیم کر کے ہر ایک کے مذہب پر یکساں عمل کرنا چاہیئے کیونکہ ہر ایک صحیح راستہ پر ہے، معاملات میں اپنے مجتہد کے ارشاد کے مطابق عمل کریں اور خود کو اُن علماء و سُوَر کے فتوؤں سے علیحدہ رکھیں جو دنیا کے گتے اور سلطانین و ملوک کے تابع فرماں اور زیر پرست و خود غرض اور دین فروش ہیں اور اہل دنیا اور اُمرا کی مصاحبت کو اپنے لئے باعثِ فخر سمجھتے ہیں، حتی المقدور ہر کام میں عزیمت کے ساتھ عمل کریں، اگر ایسا نہ کر سکیں تو اجازت کی جانب مائل ہوں اور اُن کٹھ ملاؤں کے فتوؤں کی جانب ہرگز میلان و رغبت نہ کریں، اور اپنے کو صرف مسلمان کہیں کیونکہ خدا نے ایمان والوں کا نام مسلم رکھا ہے فرقہ بندی کے ناموں اور نسبتوں سے خود کو منسوب نہ کریں جس طرح علماء و سُوَر، امرا و رؤسا کی خوشنودی مزاج کیلئے یا اپنی آسانی کے لئے مسائل میں تاویلات کرتے ہیں یا نیم ملانا دانی و حماقت سے جُزئیات و فروعات کے متعلق باہم جنگ کرتے ہیں اور عوام کو ہلاکت میں ڈالتے ہیں، اسی طرح ہم اہل سنت میں ایک فرقہ پیدا ہو گیا ہے جسے صوفیا کہتے ہیں یہ لوگ عقائد میں کامل جامعیت رکھتے ہیں یعنی تمام ۲۷ فرقوں کے عقائد اپنے مشرب میں جمع کر لئے ہیں اور بے راہروی اختیار کی ہے، بعض لوگ سنیوں کے طریقہ سے نکل کر اُس نوزائیدہ فرقہ میں مل گئے ہیں جو اپنے آپ کو غیر مقلد اور اپنے خیال میں اہلحدیث کہتا ہے، بعض لوگ

تفصیلیوں کے ساتھ شامل ہو گئے ہیں، بعض لوگ ان تمام بے راہی و گمراہی کے طریقوں پر چلنے لگے ہیں جو روانض کی روش ہے۔ اسی طرح بعض صوفی خوارج کے گروہ کی جانب مائل ہو کر اکثر اعتقادی امور اور عبادات و معاملات میں کنزیرہ، معتزلہ اور مہمونیہ وغیرہ فرقوں کے شریک ہو گئے ہیں، صوفیہ کے گروہ میں سے اکثر جبریت کے فرقہ کے عقائد رکھتے ہیں اور بعض قدر یہ کہ اعتقاد کی جانب بھی مائل ہیں، بعض جہمیت اور مرجہیت کے کاموں کی طرف بھی راغب ہوئے ہیں، ان میں سے اکثر لوگوں نے حکیم مشرب ہو کر سوفسطائی مذہب اختیار کر لیا ہے اور امور معقول کے تابع ہو کر اکثر مذہبی تحقیقات میں حکماء مشائین کی پیروی اختیار کی ہے، بعض نے حکماء اشراقیین کو امور مذہبی میں اپنا مقتدا سمجھا ہے، ان میں سے بعض تو حکماء کی تبعیت سے بھی گذر کر فرقہ دہریہ کی پیروی کرنے لگے ہیں جو خالق عالم کا منکر ہے اور طبعیین کی طرح خدا کا وجود ایک کلی طبعی کی حیثیت سے تصور کرتے ہیں، ان میں سے بعض لوگ کراسیہ و اباحیت کی جانب مائل ہو کر مرتبہ ولایت کو نبوت سے افضل سمجھتے ہیں، صوفیہ میں سے اکثر نے توحید پر اکتفا نہ کر کے اپنے لئے وحدت وجود کا مذہب اختیار کیا ہے اور تمام حکمرانوں کو عین واجب جانتے ہیں، بعض لوگوں نے مجتہدان شریعت کی طرح امور مذہب میں اپنی رائے کو داخل کر کے اکثر احکام کو جو احادیث سے ثابت ہیں چھوڑ دیا ہے اور بہت سی بدعتوں کو اپنی معرفت و حکمت سے بڑھا کر اپنے پیروؤں اور دیوانوں کو اختیار کر دیا ہے اور بہت سے جدید حقائق و معارف، جو قرآن و حدیث سے ظاہر نہیں ہوتے بیان کر کے اپنے کو مجتہد کہلاتے

ہیں اسلئے مسلمان کو چاہیئے کہ عقل و ہوش سے کام لیکر ہر ایک کے عقائد و حقیقت کی کنہ دریافت کر کے اہل سنت و الجماعت کے آئین کو سب سے علیحدہ اور ممتاز کرے اور اپنے مجتہدوں اور مفتداؤں کی اتباع کے سوا جو اہل بیت کے پیرو اور رسول اللہ کے اصحاب کبار کے متبع ہیں کوئی قدم نہ اٹھائے۔

جو قوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھی اُس کو مومن و مسلم کہتے تھے اور آپ کے اہل و عیال جو تمام اصحاب کی نسبت خصوصیت رکھتے ہیں اہل بیت رسول اللہ کہا جاتا تھا، اصحاب میں ہاجر و انصار کے القاب سے بھی ممتاز کیا جاتا تھا، آپ کے بعد آپ کی امت مرحومہ کو چوطریقہ محمدیہ اور آپ کے اصحاب کے مسلک پر تھی تابعین کے نام سے یاد کرتے تھے اور اُن لوگوں کو جنہوں نے تابعین کے فیض صحبت سے فائدہ اٹھایا تھا تبع تابعین کہتے تھے۔

اُن کا زمانہ گزرنے کے بعد جماعت مرحومہ کو جو بہ ترتیب سلف و خلف اور متاخرین کے القاب سے بھی ملقب کیا ہے یہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے لوگوں کے ساتھ متحد ہیں اور نوزائیدہ ۷۲ فرقوں سے جدا ہیں۔

تمام اولیاء اللہ اور مجتہدین فی سبیل اللہ جو رسول اللہ کے طریقے پر ہیں انہوں نے اپنی جانب سے کوئی نئی بات پیدا نہیں کی ہے، اسلئے اُسی فرقہ محمدیہ میں شامل ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں

تھا، تمام مسلمان مرد و عورت جو اس کے سوا کچھ نہیں جانتے ہیں کہ خدا ایک ہے اور محمد رسول اللہ اُس کے بھیجے ہوئے ہیں اور آپ نے جو کچھ اوامر و نواہی اور اخبارِ قیامت و عاقبت پہنچائے ہیں وہ سب حق ہیں اور کسی امرِ مذہبی و اعتقادی میں شبہ نہیں رکھتے اور تاویلات و توجہات سے قطعاً منزه ہیں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے فرقہ گروہ میں داخل ہیں یہ سب اہلسنت و الجماعت کا طریقہ رکھتے ہیں۔

پس مومن و مسلم کو چاہیئے کہ بدعتی مسائل میں جو دین سے زائد ہیں غور نہ کرے، اور اپنے دینِ کامل میں جس کے بارہ میں خدا نے فرمایا ہے۔

”الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم

الاسلام دیناً“

اس قسم کے شبہات سے اُس میں نقص پیدا نہ کریں اور اپنی دلجمعی کو ضائع نہ کریں، کیونکہ اپنی ناکارہ اور ناقص عقل کے مطابق ہر ایک کام کی تحقیق کرنا حکماً آئین ہے، اکثر مؤمنین اہل جنت کو اپنے ایمان پر قائم رہ کر ”یومنون بالغیب“ کی بشارت میں داخل ہونا چاہیئے، اور دوسروں کے ناہموار اور غلط راستوں پر قدم فرسانی نہ کرنا چاہیئے۔

الحمد لله رب العالمین الرحمن الرحیم ملک یوم

الدین ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط

المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب

عليهم ولا الضالين ۝

آمین یا رب العالمین

اللهم صل وسلم وبارک علی سیدنا ومولانا وھادینا

محمد وعلی آلہ وصحبہ حق قدرہ

ومقدارہ العظیم

داعی الی اللہ

قدسی

۲۶، جیب ۱۳۲۳ھ

آستانہ - بھوپال،



